





NEW YORK  
UNIVERSITY  
LIBRARIES

GENERAL UNIVERSITY  
LIBRARY

---

Provided by the Library of Congress  
Public Law 480 Program

71-962059

مطبوعات

كلية الدراسات الإسلامية

المنقّى  
من مجموع الأحكام الشرعية  
للعلامة ابن دقيق العيد

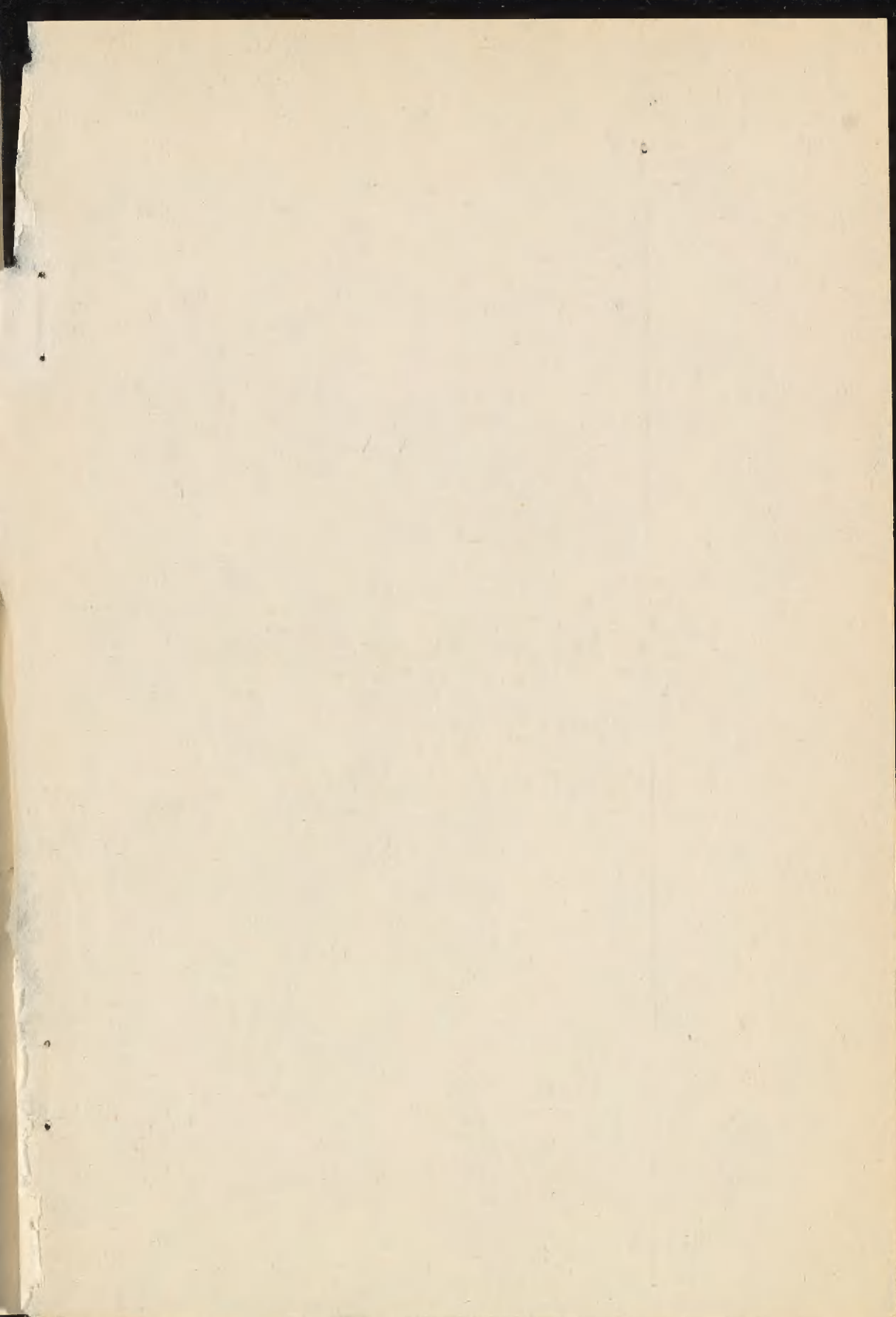
الطبعة الأولى

١٣٨٨ هـ - ١٩٦٨ م





المنتقى من احكام الاحكام





Ibn Daqīq al-‘Īd, Muḥammad ibn ‘Alī.

/al-Muntaḡā min Iḥkām al-aḥkām./

مطبوعات

كلية الدراسات الإسلامية

المنتقى

من إحصاء الأحكام الشرعية

للعلامة ابن دقيق العيد

الطبعة الأولى

١٣٨٨ هـ - ١٩٦٨ م

دار النذير للطباعة والنشر - بغداد

Near East

BP

174

I19

c.1

سَمِيعُ الْغَمَامِ

# المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه  
أجمعين وبعد .

فان السنة النبوية الشريفة هي المصدر الثاني في الشريعة الاسلامية لمعرفة  
أحكام الاسلام . وهي بمرتلة كتاب الله تعالى في وجوب العمل بها والتقيد  
بأحكامها وكل ما تختلف فيه مع القرآن انها وحي ألهي في المعنى دون اللفظ .  
أما القرآن فهو وحي ألهي بمعناه وألفاظه من أجل هذا فقد قررت كلية الدراسات  
الاسلامية تدريس مادة أحاديث الاحكام ضمن ما يدرس فيها بالاضافة الى  
تقرير مادة مصطلح الحديث . وقد رأت الكلية تهياً كتاب في أحاديث الاحكام  
لطلبتها من كتب العلماء القدامى المشهود لهم بالعلم والورع والفقه فوقع الاختيار  
على كتاب احكام الاحكام شرح عمدة الأحكام للعلامة أبن دقيق العيد وهو  
كتاب مشهور في هذا الباب وقد تافاه العلماء بالقبول . وكتاب العمدة الذي  
شرحه العلامة أبن دقيق العيد هو للعلامة تقي الدين المقدسي ثم جاء السيد محمد  
بن اسماعيل الصنعاني فكتب حاشية على الشرح .

هذا وحيث أن شرح أبن دقيق لا تستوعبه ساعات الدراسة المقررة لمادة  
أحكام الحديث ، فقد رأت الكاية أنتقاء جملة صالحة منه اشتملت على كثير  
من الاحاديث وشرحها في مختلف ابواب الفقه . وسمته « المنتقى من احكام  
الأحكام شرح عمدة الأحكام » وهي تهدف من وراء ذلك تسهيل دراسة فقه  
الحديث على طلبتها . بتهيأة هذا المنتقى ووضع بين ايديهم واجاد الصلاة بينهم  
وبين فقه الحديث عن طريق دراسة الكتب المعتبرة المؤلفة فيه . والله نسأل أن  
ينفع به طلابنا والمسلمين . والله من وراء القصد وخير معين .

كلية الدراسات الاسلامية

بغداد



## ترجمة مؤلف عمدة الاحكام

هو الامام تقي الدين عبد الغني بن عبد الواحد المقدسي أبو محمد الجماعيلي  
ثم الدمشقي (٥٤١ - ٦٠٠ هـ)

ولد في جماعيل من جبل نابلس في فلسطين وبدأ بها حفظ القرآن الكريم  
وتلقى العلوم الاسلامية حتى انتقل الى دمشق وبقي بها مدة (٥٦٠ - ٥٦١ هـ)  
حيث قام برحلة الى بغداد لطالب العلم وقد لقي الامام عبد القادر الجيلاني فنزل  
عنده في المدرسة ودرس عليه وكان يحيل الى دراسة الحديث الشريف وبعد  
وفاة الشيخ الجيلاني انتقل يمتدح على مشايخ بغداد مدة أربع سنوات ثم غادرها  
الى الاسكندرية سنة (٥٧٠ هـ) ولقى فيها الحافظ عماد الدين الأصبهاني ودرس  
عليه كما لقي غيره من أكابر العلماء .

ثم زار بعد مصر الجزيرة والعراق وايران حتى اصبهان وفي كل مكان  
يالتقي بالعلماء ويأخذ عنهم .

وفي سنة (٥٩٥ هـ) ذهب الى بعلبك وأقام مدة يقرأ الحديث ثم ما لبث  
أن توجه الى مصر . وتوفي سنة ٦٠٠ هـ .

## ترجمة عمدة شارح الاحكام

هو تقي الدين محمد بن علي بن وهب بن مطيع القشيري المعروف بابن دقيق  
العيد القوصي .

ولد سنة (٦٢٥) في سفينة كانت تنجى الى مكة المكرمة تحمل الحجاج  
وقد اخذه والده وطاف به ودعا الله تعالى ان يجعله عالماً عاملاً .

وكان ابوه من افاضل العلماء فلتقى على يده أول تعليمه ومن شيوخه  
القاضي بهاء الدين القفطي وقد طبع ابن دقيق بطابعه فكان مجاهداً ناصراً للسنّة  
لا يخاف في الله لومة لائم ولما بلغ سن الشباب رحل في طلب العلم الى الفسطاط

والاسكندرية ودمشق فالحجاز وفي كل مكان يلتقى العلماء ويأخذ عنهم وفي  
القاهرة لقي العالم العامل شيخ الاسلام العز بن عبد السلام فوثق به صلته واخذ  
عنه الفقه الشافعي وسائر العلوم الشرعية وكان محباً للدطالعة لا ينفك عنها ولا يمل .  
ومما نقل عن تقواه وعلمه انه كان يقول :

« ما تكلمت بكلمة ولا فعلت فعلاً الا اعددت له جواباً بين يدي الله »  
تولى الافتاء بقوص على المذهبين الشافعي والمالكي وتولى مشيخة دار الحديث  
الكاملية والصالحية وولى قضاء القضاة على مذهب الشافعي بعد أباء شديد وعزل  
نفسه اكثر من مرة .

عاش فقيراً معدداً يستدين المال من معارفه حتى مات رحمه الله وله عدة  
مؤلفات في الحديث والفقه ومنها شرحه لعمدة الاحكام الذي استملاه منه القاضي  
الوزير عماد الدين اسماعيل بن الاثير المتوفى ٦٩٩ هـ حيث كان ابن دقيق العيد  
يشرح ويملي وتلميذ ابن الاثير يكتب .

وسمى هذا الشرح « إتحكام الأحكام شرح عمدة الاحكام » .

# الكتاب الأول

## الطهارة

### الحديث الاول

عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « إنما الأعمال بالنيات - وفي رواية : بالنية - وإنما لكل امرئ ما نوى ، فمن كانت هجرته الى الله ورسوله « فهجرته الى الله ورسوله ، ومن كانت هجرته الى دنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها فهجرته الى ما هاجر اليه » .

١ - أبو حفص عمر بن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى بن رياح - بكسر

الراء المهملة بعدها ياء آخر الحروف ، وبعدها حاء مهملة . ابن عبد الله بن ابن رزاح ، بفتح الراء المهملة بعدها زاي معجمة وحاء مهملة . ابن عدى ابن كعب القرشى العدوى . يجمع مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في كعب بن لؤي . أسلم بمكة قديماً وشهد المشاهد كلها . وولى الخلافة بعد أبي بكر الصديق . وقتل سنة ثلاث وعشرين من الهجرة في ذي الحجة لاربعة مضي ، وقيل لثلاث .

ثم الكلام على هذا الحديث من وجوه :

احدها : ان المصنف رحمه الله بدأ به لتعلقه بالطهارة . وامثل قول من قال من المتقدمين : انه ينبغي ان يبتدأ به في كل تصنيف . ووقع موافقاً لما قال .

الثاني : كلمة « إنما » للحصر ، على ما تقرر في الاصول ، فإن ابن عباس رضى الله عنهما فهم الحصر من قوله صلى الله عليه وسلم « إنما الربا في النسيئة » وعورض



بدليل آخر يقتضي تحريم ربا الفضل . ولم يعارض في فهمه للحصر . وفي ذلك اتفاق على انها للحصر . ومعنى الحصر فيها : اثبات الحكم في المذكور ، ونفيه عما عداه . وهل نفيه عما عداه بمقتضى موضوع اللفظ ، أو هو من طريق المفهوم ؟ فيه بحث .

الثالث : اذا ثبت انها للحصر : فتارة تقتضي الحصر المطلق ، وتارة تقتضي حصراً مخصوصاً . ويفهم ذلك بالقرائن والسياق كقوله تعالى ( ١٣ : ٧ ) إنما انت منذر ) وظاهر ذلك الحصر للرسول صلى الله عليه وسلم في النذارة . والرسول لا ينحصر في ذلك . بل له أوصاف جمية كثيرة ، كالإشارة وغيرها . ولكن مفهوم الكلام يقتضي حصره في النذارة لمن لا يؤمن « ونبي كونه قادراً على انزال ما اقترحه الكفار من الآيات . وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم « إنما أنا بشر ، وانكم تنصرفون الي » دعناه : حصره في البشرية بالنسبة الى الاطلاع على بواطن الخصوم ، لا بالنسبة الى كل شيء .

فان للرسول صلى الله عليه وسلم أوصافاً آخر كثيرة . وكذلك قوله تعالى ( إنما الحياة الدنيا لعب ولهو ) يقتضي - والله أعلم - الحصر باعتبار من آثارها . وأما بالنسبة الى ما هو في نفس الأمر فقد تكون سبيلاً الى الخيرات أو يكون ذلك من باب التغليب للأكثر في الحكم على الأقل . فاذا وردت لفظة « إنما » فاعتبرها ، فإن دل السياق والمقصود من الكلام على الحصر في شيء مخصوص فقل به ، وإن لم يدل على الحصر في شيء مخصوص فأحمل الحصر على الإطلاق . ومن هذا قوله صلى الله عليه وسلم « إنما الأعمال بالنيات » .

الرابع : ما يتعلق بالجوارح وبالقلوب ، قد يطلق عليه عمل ولكن الأسبق الى الفهم تخصيص العمل بأفعال الجوارح ، وإن كان ما يتعلق بالقلوب فعلاً للقلوب أيضاً . ورأيت بعض المتأخرين من أهل الخلاف خصص الأعمال بما لا يكون قولاً ، وأخرج الأقوال من ذلك ، وفي هذا عندي بعد .

وينبغي ان يكون لفظ « العمل » يعم جميع أفعال الجوارح . نعم لو كان

خصص بذلك لفظ « الفعل » لكان أقرب . فإنهم استعملوهما متقابلين فقالوا :  
الأفعال ، والأقوال . ولا تردد عندي في ان الحديث يتناول الأقوال أيضاً .  
والله اعلم .

الخامس : قوله صلى الله عليه وسلم « الأعمال بالنيات » لابد فيه من (التقدير  
على ) حذف مضاف . فاختلاف الفقهاء في تقديره . فالذين اشترطوا النية قدروه :  
« صحة الأعمال بالنيات » أو ما يقاربه . والذين لم يشترطوها قدروه « كمال الأعمال  
بالنيات » أو ما يقاربه . وقد رجح الأول بأن الصحة أكثر لزوماً للحقيقة من  
الكمال ، فالحمل عليها أولى ، لأن ما كان الزم للشيء كان أقرب الى خطوره بالبال  
عند إطلاق اللفظ ، فكان الحمل عليه أولى . وكذلك قد يقدرونه « انما اعتبار  
الأعمال بالنيات » وقد قرب ذلك بعضهم بنظائر من المثل ، كقولهم : انما الملك  
بالرجال أي قوامه ووجوده . وانما الرجال بالمال ، وانما المال بالرعية ، وانما  
الرعية بالعدل . كل ذلك يراد به أن قوام هذه الأشياء بهذه الأمور .

السادس : قوله صلى الله عليه وسلم « وانما لكل امرئ ما نوى » يقتضي أن  
« نوى شيئاً يحصل له ، وكل ما لم ينوه لم يحصل له » ، فيدخل تحت ذلك ما لا ينحصر  
من المسائل . ومن هنا عظموا هذا الحديث ، فقال بعضهم : يدخل في حديث  
« الأعمال بالنيات » ثلث العلم ، فكل مسألة خلافية حصلت فيها نية فلك أن تستدل  
بهذا على حصول المنوي ، وكل مسألة خلافية لم تحصل فيها نية فلك أن تستدل بهذا  
على عدم حصول ما وقع فيه النزاع . وسيأتي ما يقيد به هذا الإطلاق . فإن جاء  
دليل من خارج يقتضي ان المنوي لم يحصل ، او ان غير المنوي يحصل ، وكان  
راجحاً عمل به وخصص هذا العموم .

السابع : قوله « فمن كانت هجرته الى الله ورسوله » اسم « الهجرة » يقع  
على امور ،

الهجرة الأولى : - الى الحبشة . عندما آذى الكفار الصحابة .

الهجرة الثانية : - من مكة الى المدينة .

الحجرة الثالثة : هجرة القبائل الى النبي صلى الله عليه وسلم لتعلم الشرائع ، ثم يرجعون الى المواطن ، ويعلمون قومههم .

الحجرة الرابعة : - هجرة من اسلم من اهل مكة ليأتي الى النبي صلى الله عليه وسلم ، ثم يرجع الى مكة .

الحجرة الخامسة : هجرة مانهسى الله عنه . ومعنى الحديث وحكمه يتناول الجميع ، غير ان السبب يقتضي ان المراد بالحديث الهجرة من مكة الى المدينة ، لأنهم نقوا ان رجلاً هاجر من مكة الى المدينة لا يريد بذلك فضيلة الهجرة وإنما هاجر ليتزوج امرأة تسمى ام قيس . فسمي مهاجر ام قيس ولهذا خص في الحديث ذكر المرأة ، دون سائر ماتنوى به الهجرة من افراد الأغراض الدنيوية ثم اتبع الدنيا . الثامن : المتقرر عند اهل العربية : ان الشرط والجزاء ، والمبتدأ والخبر ، لا بد وان يتغيرا . وههنا وقع الاتحاد في قوله « فن كانت هجرته الى الله ورسوله فهجرته الى الله ورسوله » وجوابه أن التقدير : فن كانت هجرته الى الله ورسوله نية وقصداً فهجرته الى الله ورسوله حكماً وشرعاً .

التاسع : شرع بعض المتأخرين من اهل الحديث في تصنيف في اسباب الحديث ، كما صنف في اسباب النزول للكتاب العزيز فوقفت من ذلك على شيء يسير له . وهذا الحديث - على ما قدمنا من الحكاية عن مهاجر ام قيس - واقع على سبب يدخله في هذا القبيل . وتنضم اليه نظائر كثيرة لمن قصد تتبعه .

العاشر : فرق بين قولنا « من نوى شيئاً لم يحصل له غيره » وبين قولنا « من لم ينو الشيء لم يحصل له » والحديث محتمل للامرين . اعني قوله صلى الله عليه وسلم « إنما الأعمال بالنيات » وآخره يشير الى المعنى الأول ، اعني قوله « ومن كانت هجرته الى دنيا يصيبها او امرأة يتزوجها فهجرته الى ما هاجر اليه » .  
الحديث الثاني :

عن عبد الله بن عمرو بن العاص وابي هريرة وعائشة رضي الله عنهم قالوا :



قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « ويل للأعقاب من النار » .

الحديث فيه دليل على وجوب تعميم الأعضاء بالمطهر ، وإن ترك البعض منها غير مجزئ . ونصه إنما هو في الأعقاب . وسبب التخصيص أنه ورد على سبب ، وهو أنه صلى الله عليه وسلم « رأى قوماً واعقابهم تلوح » أي تبرق . والألف واللام تحمل العهدية والمراد : الأعقاب التي رآها كذلك لم يمسه الماء . ويحتمل أن لا تختص بتلك الأعقاب التي رآها كذلك . وتكون الأعقاب التي صفتها هذه الصفة ، أي التي لا تعمم بالمطهر . ولا يجوز أن تكون الألف واللام للعموم المطلق . وقد ورد في بعض الروايات « رأنا ونحن نمسح على أرجلنا . فقال « ويل للأعقاب من النار » فاستدل به على أن مسح الأرجل غير مجزئ . وهو عندي ليس بجيد . لأنه قد فسر في الرواية الأخرى أن الأعقاب كانت تلوح ، لم يمسه الماء . ولا شك أن هذا موجب للوعيد بالاتفاق .

والذين استدلوا على أن المسح غير مجزئ إنما اعتبروا لفظ هذه الرواية فقط وقد رتب فيها الوعيد على مسمى المسح . وليس فيها ترك بعض العضو ، والصواب - إذا جمعت طرق الحديث - أن يستدل ببعضها على بعض ، ويجمع ما يمكن جمعه فيه يظهر المراد . والله اعلم .

ويستدل بالحديث على أن « العقب » محل للتطهير ، فيبطل قول من يكتفي بالتطهير فيما دون ذلك .

#### الحديث الثالث :

عن حمران - مولى عثمان بن عفان رضي الله عنهما - أنه رأى عثمان دعا بوضوء فأفرغ على يديه من إنائه ، فغسلها ثلاث مرات ثم ادخل يمينه في الوضوء ثم تمضمض واستنشق واستنثر « ثم غسل وجهه ثلاثاً ، ويديه إلى المرفقين ثلاثاً ، ثم مسح برأسه » ثم غسل كائناً رجليه ثلاثاً « ثم قال : رأيت النبي صلى الله عليه وسلم

يتوضأ نحو وضوئي هذا ، وقال : من توضأ نحو وضوئي هذا ، ثم صلى ركعتين ،  
لا يحدث فيهما نفسه ، غفر له ما تقدم من ذنبه .

« عثمان » هو ابن عفان بن ابي العاص بن امية بن عبد شمس بن عبد مناف .  
يجتمع مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في عبد مناف اسلم قديماً . وهاجر الهجرتين  
وتزوج بنتي رسول الله صلى الله عليه وسلم . وولي الخلافة بعد عمر بن الخطاب  
رضي الله عنه . وقتل يوم الجمعة ، لثمان عشرة خلون من ذي الحجة سنة خمس  
وثلاثين من الهجرة .

ومولاه « حمران » بن ابان بن خالد ، كان من سبي عين التمر ثم تحول الى  
البصرة . احتج به الجماعة ، وكان كبيراً .  
ثم الكلام على هذا الحديث من وجوه : -

احدهما : - « الوضوء » بفتح الواو : اسم للماء وبضمها اسم للفعل على الاكثر واذا  
كان بفتح الواو اسماً للماء كما ذكرناه - فهل هو اسم لمطلق الماء ، او للماء بقيد كونه متوضئاً  
به ، او معداً للوضوء به ؟ فيه نظر يحتاج الى كشف . وتنبي عليه فائدة فقهية ،  
وهو انه في بعض الاحاديث التي استدل بها على ان الماء المستعمل طاهر قول جابر  
« فصب علي من وضوئه » فلما إن جعلنا « الوضوء » اسماً لمطلق الماء لم يكن في قوله  
« فصب علي من وضوئه » دليل على طهارة الماء المستعمل . لأنه يصير التقدير :  
فصب علي من مائه . ولا يلزم ان يكون ماؤه هو الذي استعمل في اعضائه ، لأننا  
نتكلم على ان « الوضوء » اسم لمطلق الماء . واذا لم يلزم ذلك جاز ان يكون المراد  
بوضوئه فضلة مائه الذي توضأ ببعضه ، لا ما استعمله في اعضائه فلا يبقى فيه دليل  
من جهة اللفظ على ما ذكر من طهارة الماء المستعمل . وإن جعلنا « الوضوء » بالفتح :  
الماء مقيداً بالإضافة الى الوضوء بالضم اعني استعماله في الأعضاء او اعداده لذلك  
فها هنا يمكن ان يقال : فيه دليل ان « وضوءه » بالفتح متردد بين مائه المعد للوضوء  
بالضم ، وبين مائه المستعمل في الوضوء . وحماله على الثاني اولى ، لأنه الحقيقة ،

او الأقرب الى الحقيقة ، واستعماله بمعنى المعد مجاز . والحمل على الحقيقة او الأقرب الى الحقيقة اولى .

الثاني : قوله « فأفرغ على يديه » فيه استحباب غسل اليدين قبل ادخالها في الإناء في ابتداء الوضوء مطلقاً . والحديث الذي مضى يفيد استحبابه عند القيام من النوم . وقد ذكرنا الفرق بين الحكمين ، وان الحكم عند عدم القيام الاستحباب ، وعند القيام الكراهة لإدخالها في الإناء قبل غسلها .

الثالث : قوله « على يديه » يؤخذ منه الإفراغ عليهما معاً . وقد تبين في رواية اخرى انه « أفرغ بيده اليمنى على اليسرى ، ثم غسلها »

وقوله « غسلها » قدر مشترك بين كونه غسلها مجموعتين ، او فمترقتين . والفقهاء اختلفوا أيهما افضل ؟ .

الرابع : قوله « ثلاث مرات » مبين لما اهمل من ذكر العدد في حديث ابي الزناد عن الأعرج عن ابي هريرة المتقدم الذكر في قوله « إذا استيقظ احدكم » من رواية مالك وغيره . وقد ورد في حديث ابي هريرة ايضاً ذكر العدد في الصحيح وقد ذكره صاحب الكتاب .

الخامس : قوله ثم تمضمض « مقتضي للترتيب بين غسل اليدين والمضمضة واصل هذه اللفظة مشعر بالتحريك . ومنه : مضمض النعاس في عينيه واستعمات في هذه السنة - أعني المضمضة في الوضوء - لتحريك الماء في الفم . وقال بعض الفقهاء : المضمضة ان يجعل الماء في فيه ثم يمجعه - هذا او معناه - فأدخل المجر في حقيقة المضمضة . فعلى هذا لو ابتاعه لم يكن مؤدياً للسنة . وهذا الذي يكثّر في افعال المتوضئين اعني الجعل والمجر . ويمكن ان يكون ذكر ذلك بناء على انه الأغلب والعادة ، لأنه يتوقف تأدي السنة على مجه . والله اعلم :

السادس : قوله « ثم غسل وجهه » فيه دليل على الترتيب بين غسل الوجه والمضمضة والاستنشاق ، وتأخره عنهما . فيؤخذ منه الترتيب بين المفروض



والمسنون . وقد قيل في حكمه تقديم المضغضة والاستنشاق على غسل الوجه  
المفروض : ان صفات الماء ثلاث - اعني المعتبرة في التطهير - لون يدرك بالبصر  
وطعم يدرك بالذوق ، وريح بالشم . فقدمت هاتان السنتان ليختبر حال الماء ، قبل  
أداء الفرض به . وبعض الفقهاء رأى ترتيب بين المفروضات ، ولم يره بين  
المفروض والمسنون كما بين المفروضات .

و « الوجه » مشتق من المواجهة . وقد اعتبر الفقهاء هذا الاشتقاق ، وبنوا  
عليه احكاماً .

وقوله « ثلاثاً » يفيد استحباب هذا العدد في كل ما ذكر فيه .

السابع : قوله « ويديه الى المرفقين » المرفق فيه وجهان . احدهما : بفتح  
الميم وكسر الفاء . الثاني عكسه ، لغتان .

وقوله « الى المرفقين » ليس فيه افصاح بكونه ادخلها في الغسل ، وانتهى  
اليها ، والفقهاء اختلفوا في وجوب إدخالها في الغسل . فذهب مالك والشافعي :  
الوجوب وخالف زفر وغيره .

ومنشأ الاختلاف فيه ان كلمة « الى » المشهور فيها انها لانتهاى الغاية وقد  
ترد بمعنى « مع » فن الناس من حماها على مشهورها فلم يوجب ادخال المرفقين  
في الغسل ، ومنهم من حماها على معنى « مع » فأوجب .

وقال بعض الناس : يفرق بين ان تكون الغاية من جنس ما قبلها او لا . فإن  
كانت من الجنس دخلت « كما في آيسة الوضوء . وإن كانت من غير الجنس لم  
تدخل كما في قوله عز وجل ( ٢ : ١٨٧ ) ثم اتوا الصيام الى الليل ) وقال غيره :  
إنما دخل المرفقان ههنا لأن « الى » ههنا غاية للإخراج لا للدخال فإن اسم « اليد »  
ينطلق على العضو الى المنكب . فلو لم ترد هذه الغاية لوجب غسل اليد الى المنكب  
فلما دخلت اخرجت عن الغسل ما زاد على المرفقين . فانتهى الإخراج الى المرفقين  
فدخل في الغسل . وقال آخرون : لما تردد لفظ « الى » بين أن تكون للغاية ، وبين

أن تكون بمعنى « مع » وجاء فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم « انه ادار الماء على رفقته » كان ذلك بياناً للمجمل وأفعال الرسول صلى الله عليه وسلم في بيان الواجب المجمل محمولة على الوجوب . وهذا عندنا ضعيف . لأن « الى » حقيقة في انتهاء الغاية ، مجاز بمعنى « مع » ولا اجمال في اللفظ بعد تبين حقيقته . ويدل على أنها حقيقة في انتهاء الغاية كثرة نصوص أهل العربية على ذلك . ومن قال : انها بمعنى « مع » فلم ينص على أنها حقيقة في ذلك فيجوز أن يريد المجاز .

الثامن : قوله « ثم مسح رأسه » ظاهره استيعاب الرأس بالمسح ، لأن اسم « الرأس » حقيقة في العضو كله .

والفقهاء اختلفوا في القدر الواجب من المسح . وليس في الحديث ما يدل على الوجوب . لأنه في آخره إنما ذكر ترتيب ثواب مخصوص على هذه الأفعال . وليس يلزم من ذلك عدم الصحة عند عدم كل جزء من تلك الأفعال فجاز أن يكون ذلك الثواب مرتباً على كمال مسح الرأس ، وإن لم يكن واجباً أكمله ، كما يترتب على المضمضة والاستنشاق ، وإن لم يكونا واجبين ، عند كثير من الفقهاء ، أو الأكثرين فإن سلك سالك ما قدمناه في المرفقين من إدعاء الأجمال في الآية وإن الفعل بيان له ، فليس بصحيح لأن الظاهر من الآية متبين ، أما على أن يكون المراد مطلق المسح ، على ما يراه الشافعي ، بناء على أن مقتضى الباء في الآية التبعية أو غير ذلك ، أو أن المراد الكل ، على ما قاله مالك . بناء على أن اسم « الرأس » حقيقة في الجملة . وأن « الباء » لا تعارض ذلك . وكيفما كان فلا إجمال .

التاسع : قوله « ثم غسل كلتا رجليه » صريح في الرد على الروافض في أن واجب الرجلين المسح . وقد تبين في حديث عثمان ، وجماعة وصفوا وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ومن أحسن ما جاء فيه حديث عمرو بن عبسة - بفتح العين والباء - أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « ما منكم من أحد يقرب وضوءه - الى أن قال - ثم يغسل رجليه كما أمره الله عز وجل » فمن هذا الحديث أنضم القول الى الفعل وتبين أن المأثور به الغسل في الرجلين .

العاشر : قوله « ثلاثاً » يدل على استحباب التكرار في غسل الرجلين ثلاثاً وبعض الفقهاء لا يرى هذا العدد في الرجل كما في غيرها من الأعضاء .  
وقد ورد في بعض الروايات « فغسل رجله حتى أنقاهما » ولم يذكر عدداً .  
فأستدل به لهذا المذهب . واكد من جهة المعنى بأن الرجل لقربها من الارض في المشي عليها تكثر فيها الأوساخ والأدران « فيحال الأمر فيها على مجرد الإنقاء من غير إعتبار العدد . والرواية التي ذكر فيها العدد زائدة على الرواية التي لم يذكر فيها فالأخذ بها متعين والمعنى المذكور لا ينافي إعتبار العدد ، فليعمل بما دل عليه لفظ الحديث .

الحادي عشر : قوله « نحو وضوئي هذا » لفظة « نحو » لا تطابق لفظة « مثل » فإن لفظة « مثل » يقتضي ظاهرها المساواة من كل وجه ، إلا في الوجه الذي يقتضي التباين بين الحقيقتين ، بحيث يخرجها عن الوحدة . ولفظة « نحو » لا تعطي ذلك ولعلها استعمات بمعنى المثل مجازاً ، او لعله لم يترك مما يقتضي المثلية إلا ما لا يقدح في المقصود . فقد يظهر في الفعل المخصوص أن فيه أشياء ماخاة عن الإعتبار في المقصود من الفعل ، فإذا تركت هذه الأشياء لم يكن الفعل ماثلاً حقيقة لذلك الفعل ، ولم يقدح تركها في المقصود منه ، وهو رفع الحدث وترتب الثواب .  
ولما احتجنا الى هذا وقلنا به لأن هذا الحديث ذكر لبيان فعل يقتدي به ، ويحصل الثواب الموعود عليه . فلا بد ان يكون الوضوء المحكي المفعول محصلاً لهذا الغرض . فلهذا قلنا : اما أن يكون استعمل « نحو » في غير حقيقتها أي بمعنى « مثل » او يكون ترك ما علم قطعاً أنه لا يخل بالمقصود ، فاستعمل « نحو » في حقيقتها مع عدم فوات المقصود . والله اعلم .

ويمكن ان يقال : إن الثواب يترتب على مقارنة ذلك الفعل ، تسهيلاً وتوسيعاً على المخاطبين ، من غير تضيق وتقييد بما ذكرناه اولاً ، إلا ان الاول اقرب الى مقصود البيان .

الثاني عشر : هذا الثواب الموعود به يترتب على مجموع امرين . احدهما :

الوضوء على النحو المذكور . والثاني : صلاة ركعتين بعده بالوصف المذكور بعده في الحديث والمرتب على مجموع امرين لا يازم ترتبه على أحدهما إلا بدليل خارج . وقد ادخل قوم هذا الحديث في فضل الوضوء . وعليهم في ذلك هذا السؤال الذي ذكرناه .

ويجاب عنه : بأن كون الشيء جزءاً مما يترتب عليه الثواب العظيم كاف في كونه ذا فضل فيحصل المقصود من كون الحديث والا على فضيلة الوضوء . ويظهر بذلك الفرق بين حصول الثواب المخصوص ، وحصول مطلق الثواب . فالثواب المخصوص يترتب على مجموع الوضوء على النحو المذكور . والصلاة الموصوفة بالوصف المذكور . وهما مطلق الثواب قد يحصل بما دون ذلك .

الثالث عشر : قوله « ولا يحدث فيها نفسه » إشارة إلى الخواطر والوساوس الواردة على النفس . وهي على قسمين ، أحدهما ما يهجم هجماً يتعذر دفعه عن النفس والثاني : ما تسترسل معه النفس ، ويمكن قطعه ودفعه ، فيمكن أن يحمل هذا الحديث على هذا النوع الثاني . فيخرج عنه النوع الأول ، لعسر اعتباره . ويشهد لذلك لفظة « يحدث نفسه » فإنه يقتضي تكسباً منه ، وتفعلاً لهذا الحديث . ويمكن أن يحمل على النوعين معاً ، إلا أن العسر إنما يجب دفعه عما يتعلق بالتكاليف .

والحديث إنما يقتضي ترتب ثواب مخصوص على عمل مخصوص . فمن حصل له ذلك العمل : حصل له ذلك الثواب ، ومن لا فلا . وليس ذلك من باب التكاليف حتى يازم دفع العسر عنه . نعم لا بد وأن تكون تلك الحالة ممكنة الحصول - أعني الوصف المرتب عليه الثواب المخصوص - والامر كذلك . فإن المتجربين عن شواغل الدنيا ، الذين غالب ذكر الله عز وجل على قلوبهم وغمرها : تحصل لهم تلك الحالة وقد حكى عن بعضهم ذلك .

الرابع عشر : « حديث النفس » يعنى الخواطر المتعلقة بالدنيا ، والخواطر المتعلقة بالآخرة . والحديث محمول - والله اعلم - على ما يتعلق بالدنيا . إذ لا بد من



حديث النفس فيما يتعلق بالآخرة ، كالفكر في معاني المتلو من القرآن العزيز ، والمذكور من الدعوات والأذكار . ولا نريد بما يتعلق بأمر الآخرة كل امر محمود او مندوب اليه . فإن كثيراً من ذلك لا يتعلق بأمر الصلاة ، وإدخاله فيها أجنبي عنها . وقد روى عن عمر رضي الله عنه انه قال « إني لأجهز الجيش وأنا في الصلاة » او كما قال . وهذه قرينة ، إلا انها أجنبية عن مقصود الصلاة .

الخامس عشر : قوله « غفر له ماتقدم من ذنبه » ظاهره العموم في جميع الذنوب . وقد خصوا هؤلاء بالصغائر ، وقالوا : إن الكبائر انما تكفر بالتوبة وكان المستند في ذلك أنه ورد مقيداً في مواضع . كقوله صلى الله عليه وسلم « الصلوات الخمس ، والجمعة الى الجمعة ، ورمضان الى رمضان : كفارات لما بينهن ، ما اجتنبت الكبائر » فجعلوا هذا القيد في هذه الامور مقيداً للمطلق في غيرها .

## باب الاستطابة

عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما قال « مر النبي صلى الله عليه وسلم بقبرين فقال : إنهما ليعذبان ، وما يعذبان في كبير أما احدهما : فكان لا يستتر من البول ، وأما الآخر : فكان يمشي بالنهيم . فأخذ جريدة رطبة فشققها نصفين ، فغرز في كل قبر واحدة . فقالوا : يا رسول الله ، لم فعلت هذا ؟ قال : لعله يخفف عنهما ما لم ييبسا »

« عبد الله بن عباس » بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف ، أبو العباس القرشي الهاشمي المكي . أحد اكابر الصحابة في العلم . سمي بالحبر والبحر . لسعة علمه . مات سنة ثمان وستين . ويقال : كان سنة حينئذ اثنتين وسبعين سنة . وبعضهم يروى سنة إحدى - او اثنتين - وسبعين سنة ، اعني في مبالغ سنة . وكان موته بالطائف . ثم الكلام عليه من وجوه .

أحدهما : تصريحه بإثبات عذاب القبر ، على ما هو مذهب أهل السنة واشتهرت به الأخبار . وفي إضافة عذاب القبر الى البول خصوصية تخصه دون سائر المعاصي

مع أن العذاب بسبب غيره أيضاً ، إن أراد الله عز وجل ذلك في حق بعض عباده .  
وعلى هذا جاء الحديث « تنزهوا من البول ، فإن عامة عذاب القبر منه » .  
وكذا جاء أيضاً أن بعض من ذكر عنه أنه ضمه القبر ، أو ضغطه ، فسئل  
أهله ، فذكروا أنه كان منه تقصير في الطهور .

الثاني : قوله « وما يعذبان في كبير » يحتمل - من حيث اللفظ - وجهين .  
والذي يجب أن يحمل عليه ههنا : أنها لا يعذبان في كبير إزالته ، أو دفعه ، أو  
الاحتراز عنه . أي إنه سهل يسير على من يريد التوقي منه ، ولا يريد بذلك : أنه  
صغير من الذنوب ، غير كبير منها . لأنه قد ورد في الصحيح من الحديث « وانه  
لكبير » فيحمل قوله « وإنه لكبير » على كبر الذنوب . وقوله « وما يعذبان في كبير »  
على سهولة الدفع والاحتراز .

الثالث : قوله « أما أحدهما فكان لا يستتر من بوله » هذه اللفظة - أعني  
« يستتر » - قد اختلفت فيها الرواية على وجوه . وهذه اللفظة تحتمل وجهين :  
أحدهما : الحمل على حقيقتها من الاستتار عن الأعين ، ويكون العذاب على  
كشف العورة .

والثاني - وهو الأقرب - أن تحمل على المجاز . ويكون المراد بالاستتار :  
التنزه عن البول والتوقي منه ، إما بعدم ملابسته ، أو بالاحتراز عن مفسده تتعلق به ،  
كإنتقاص الطهارة . وعبر عن التوقي بالاستتار مجازاً . ووجه العلاقة بينهما : أن  
المستتر عن الشيء فيه بعد عنه وإحتجاب . وذلك شبيه بالبعد عن ملابسه البول ،  
ولأنما رجحنا المجاز - وإن كان الأصل الحقيقة - لوجهين :

أحدهما : أنه لو كان المراد : أن العذاب على مجرد كشف العورة كان ذلك  
سبباً مستقلاً أجنبياً عن البول . فإنه حيث حصل الكشف للعورة حصل العذاب  
المرتب عليه ، وإن لم يكن ثمة بول . فيبقى تأثير البول بخصومه مطروحاً عن الاعتبار  
والحديث يدل على أن للبول بالنسبة إلى عذاب القبر خصوصية ، فالحمل على ما  
يقتضيه الحديث المصرح بهذه الخصوصية أولى .

وأيضاً فإن لفظة « من » لما أضيفت إلى البول - وهي غالباً لإبتداء الغاية حقيقة ، أو ما يرجع إلى معنى إبتداء الغاية مجازاً - تقتضي نسبة الإستتار الذي عدمه سبب العذاب إلى البول « بمعنى أن إبتداء سبب عذابه من البول . وإذا حملناه على كشف العورة زال هذا المعنى .

الوجه الثاني : إن بعض الروايات في هذه اللفظة يشعر بأن المراد التنزه من البول . وهي رواية وكيع « لا يتوقى » وفي رواية بعضهم « لا يستنزه » فتحمل هذه اللفظة على تلك ، ليمتفق معنى الروايتين .

الرابع : في الحديث دليل على عظم امر النميمة ، وانها سبب العذاب . وهو محمول على النميمة المحرمة . فإن النميمة إذا اقتضى تركها مفسدة تتعلق بالغير ، أو فعلها مصلحة يستنصر الغير بتركها « لم تكن ممنوعة ، كما نقول في الغيبة : اذا كانت للنصيحة » أو لدفع المفسده ، لم تمنع . ولو أن شخصاً اطاع من آخر على قول يقتضي إيقاع ضرر بإنسان ، فإذا نقل إليه ذلك القول احتراز عن ذلك الضرر لوجب ذكره له .

الخامس : قيل في امر الجريدة التي شقها اثنتين ، فوضعها على القبرين ، وقوله صلى الله عليه وسلم « لعله يخفف عنها ما لم ييبس » : إن النبات يسبح مادام رطباً . فإذا حصل التسبيح بحضرة الميت حصات له بركته . فلهذا اختص بحالة الرطوبة . السادس : أخذ بعض العلماء من هذا أن الميت ينتفع بقراءة القرآن على قبره من حيث إن المعنى الذي ذكرناه في التخفيف عن صاحبي القبرين هو تسبيح النبات مادام رطباً . فقراءة القرآن من الإنسان أولى بذلك . والله اعلم بالصواب .

## باب المسح على الخفين

الحديث الأول : عن المغيرة بن شعبة رضي الله عنه قال : « كنت مع النبي صلى الله عليه وسلم في سفر « فأهويت لأنزع خفيه . فقال : دعها « فإني أدخلتها طاهرتين . فمسح عليهما » .

الحديث الثاني : عن حذيفة بن اليمان رضي الله عنهما قال : « كنت مع النبي صلى الله عليه وسلم فبال ، وتوضأ . ومسح على خفيه » مختصراً .

كلا الحديثين يدل على جواز المسح على الخفين . وقد تكررت فيه الروايات ومن أشهرها : رواية المغيرة . ومن أصحها : رواية جرير بن عبد الله البجلي - بفتح الباء والجيم معاً - وكان أصحاب عبد الله بن مسعود يعجبهم حديث جرير ، لأن إسلامه كان بعد نزول المائدة . ومعنى هذا الكلام : ان آية المائدة إن كانت متقدمة على المسح على الخفين كان جواز المسح ثابتاً من غير نسخ . وإن كان مسح الخفين متقدماً كانت آية المائدة تقتضي خلاف ذلك ، فينسخ بها المسح . فلما تردد الحال توقفت الدلالة عند قوم ، وشكوا في جواز المسح . وقد نقل عن بعض الصحابة رضي الله عنهم انه قال « قد علمنا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم مسح على الخفين ، ولكن أقبل المائدة أم بعدها ؟ » إشارة منه بهذا الاستفهام الى ما ذكرناه فلما جاء حديث جرير مبيناً للمسح بعد نزول المائدة زال الإشكال . وفي بعض الروايات : التصريح بأنه « رأى النبي صلى الله عليه وسلم يمسح على الخفين بعد نزول المائدة » وهو اصرح من رواية من روى عن جرير « وهل اسلمت إلا بعد نزول المائدة ؟ » . .

وقد اشتهر جواز المسح على الخفين عند علماء الشريعة ، حتى عد شعاراً لأهل السنة ، وعد إنكاره شعاراً لأهل البدع .

وقوله صلى الله عليه وسلم في حديث المغيرة « دعهما ، فإني أدخلتهما طاهرتين » دليل على اشتراط الطهارة في اللبس لجواز المسح . حيث علل عدم نزعهما بإدخالهما طاهرتين فيقتضي أن إدخالهما غير طاهرتين يقتضي النزع .

وقد استدل به بعضهم على إن إكمال الطهارة فيهما شرط ، حتى لو غسل أحدهما وأدخلها الخف ثم غسل الأخرى وأدخلها الخف لم يجز المسح .

وفي هذا الاستدلال عندنا ضعف - أعني في دلالة على حكم هذه المسألة -

فلا يمتنع أن يعبر بهذه العبارة عن كون كل واحدة منهما ادخلت طاهره . بل ربما يدعي انه ظاهر في ذلك . فإن الضمير في قوله « أدخلتهما » يقتضي تعليق الحكم بكل واحدة منهما .

نعم ، من روى « فإني أدخلتهما وهما طاهرتين » قد يتمسك برواية هذا القائل ، من حيث ان قوله « أدخلتهما » إذا اقتضى كل واحدة منهما ، فقوله « وهما طاهرتان ، حال من كل واحدة منهما . فيصير التقدير : أدخلت كل واحدة في حال طهارتها . وذلك إنما يكون بكمال الطهارة .

وهذا الاستدلال بهذه الرواية من هذا الوجه قد لا يتأتى في رواية من روى « أدخلتهما طاهرتين » وعلى كل حال فليس الاستدلال بذلك القوي جداً ، لإحتمال الوجه الآخر في الروایتين معاً . اللهم إلا أن يضم الى هذا دليل يدل على أنه لا تحصل الطهارة لإحدهما الا بكمال الطهارة في جميع الأعضاء . فحينئذ يكون ذلك الدليل - مع هذا الحديث - مستنداً لقول القائلين بعدم الجواز . أعني ان يكون المجموع هو المستند . فيكون هذا الحديث على إشتراط طهارة كل واحدة منهما ، ويكون ذلك الدليل دالاً على أنها لا تطهر إلا بكمال الطهارة .

ويحصل من هذا المجموع حكم المسألة المذكورة في عدم الجواز . وفي حديث حذيفة تصريح بجواز المسح عن حدث البول . وفي حديث صفوان بن عسال - بالعين المهملة وتشديد السين - ما يقتضي جوازه عن حدث الغائط ، وعن النوم أيضاً . ومنعه عن الجنابة .

## باب الجنابة

الحديث الأول : عن أبي هريرة رضي الله عنه « أن النبي صلى الله عليه وسلم لقيه في بعض طرق المدينة ، وهو جنب ، قال : فأنخست منه » فذهبت فاغتست ثم جئت . فقال : أين كنت يا أبا هريرة ؟ قال : كنت جنباً ، فكرهت أن أجالسك »



وأنا على غير طهاره . فقال : سبحان الله ! إن المؤمن لا ينجس » ■ الجنابة » دالة على معنى البعد . ومنه قوله تعالى - ٤ : ٣٦ ( والجارجنب ) - وعن الشافعي أنه قال : إنما سمي « جنباً » من المخالطة . ومن كلام العرب : أجنب الرجل ، إذا خالط امرأته . قال بعضهم : وكان هذا ضد للمعنى الأول ، كأنه من القرب منها وهذا لا يلزم . فإن مخالطتها مؤدية الى الجنابة التي معناها البعد ، على ما قدمناه . وقول أبي هريره « فأنجست منه » الإنجساس : الإنقباض والرجوع ■ وما قارب ذلك المعنى . يقال « خنس » لازهاً ومتعدياً . فمن اللازم : ما جاء في الحديث في ذكر الشيطان « فإذا ذكر الله خنس » ومن المتعدي : ما جاء في الحديث « وخنس إبهامه » أي قبضها . وقيل : إنه يقال « أخنسه » في المتعدي ذكره صاحب مجمع البحرين وقد روى في هذه اللفظة « فانجست منه » بالجم ، من الإنجساس ، وهو الاندفاع أي اندفعت عنه . ويؤيده : قوله في حديث آخر « فانسلت منه » وروى في هذه اللفظة أيضاً « فانبخست منه » من البخس ، وهو النقص . وقد استبعدت هذه الرواية . ووجهت - على بعدها - بأنه اعتقد نقصان نفسه بجنابته عن مجالسة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أو صاحبته ، مع اعتقاده نجاسة نفسه . هذا أو معناه وقوله « كنت جنباً » أي كنت ذا جنابة . وهذه اللفظة تقع على الواحد - المذكور والمؤنث - والاثني والجمع ■ بلفظ واحد . قال الله تعالى في الجمع ٥ : ٦ ( وإن كنتم جنباً فاطهروا ) ، وقال بعض أزواج النبي صلى الله عليه وسلم « إني كنت جنباً » وقد يقال : جنيان ، وجنبون ، فأجنب .

وقوله « فكرهت أن اجالسك وأنا على غير طهاره » يقتضي استحباب الطهاره في ملاسة الأمور العظيمة ، والنبي صلى الله عليه وسلم إنما رد ذلك لأن الطهاره لم تزل ، بقوله « إن المؤمن لا ينجس » لارداً لما دل عليه لفظ أبي هريره من استحباب الطهاره للملاسة صلى الله عليه وسلم . وفي هذا نظر .

وقوله « سبحان الله » تعجب من اعتقاد أبي هريره والتنجس بالجنابة . وقوله « إن المؤمن لا ينجس » يقال : نجس ، ينجس - بالفتح والضم - وقد استدل بالحديث على طهارة الميت من بني آدم . وهي مسألة مختلف فيها .

والحديث دل بمنطوقه على أن المؤمن لا ينجس . فمنهم من خص هذه الفضيحة بالمؤمن والمشهور التعميم . وبعض الظاهريه يرى أن المشرك في حال حياته أخذاً بظاهر قوله تعالى ٩ : ٢٨ ( يا ايها الذين آمنوا انما المشركون نجس ) ويقال للشيء أنه « نجس » بمعنى أن عينه نجسه . ويقال فيه : انه « نجس » بمعنى انه متنجس بإصابة النجاسة له . ويجب ان يحمل على المعنى الأول . وهو أن عينه لا تصير نجسه لأنه يمكن أن يتنجس بإصابة النجاسة . فلا ينفى ذلك .

وقد اختلف الفقهاء في أن الثوب إذا أصابته نجاسة : هل يكون نجساً ام لا ؟ فمنهم من ذهب الى انه نجس ، وأن اتصال النجس بالطاهر موجب لنجاسة الطاهر ومنهم من ذهب الى ان الثوب طاهر في نفسه ، وانما يمتنع استصحابه في الصلاة بمجاورة النجاسة .

فلهذا القائل أن يقول : دل الحديث على ان المؤمن لا ينجس . ودمتضاه : أن بدنه لا يتصف بالنجاسة . وهذا يدخل تحته حالة ملابسة النجاسة له ، فيكون طاهراً . واذا ثبت ذلك في البدن ثبت في الثوب . لأنه لا قائل بالفرق . او يقول : البدن اذا أصابته النجاسة من مواضع النزاع . وقد دل الحديث على انه غير نجس . وعلى ما قدمناه . من أن الواجب حماه على نجاسة العين . يحصل الجواب عن هذا الكلام .

وقد يدعي أن قولنا « الشيء نجس » حقيقة في نجاسة العين . فيبقى ظاهر الحديث دالاً على ان عين المؤمن لا تنجس . فتخرج عنه حالة التنجس التي هي محل الخلاف .

الحديث الثاني : عن عائشة رضي الله عنها قالت « كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا اغتسل من الجنابة غسل يديه ، ثم توضأ وضوءه للصلاة ، ثم اغتسل ، ثم يحال بيديه شعره . حتى إذا ظن انه قد أروى بشرته أفاض عليه الماء ثلاث مرات ثم غسل سائر جسده .

وكانت تقول : كنت اغتسل أنا ورسول الله صلى الله عليه وسلم من إناء

واحد ، نغترف منه جميعاً »

الكلام على حديث عائشة رضي الله عنها من وجوه :

أحدها : قولها « كان اذا اغتسل من الجنابة » يحتمل أن يكون من باب التعبير بالفعل عن إرادة الفعل ، كما في قوله تعالى ( ١٦ : ٩٨ ) فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم ) ويحتمل أن يكون قولها « اغتسل » بمعنى شرع في الغسل :

فإنه يقال : فعل إذا شرع ، وفعل اذا فرغ فإذا حمأنا « اغتسل » على « شرع » صح ذلك . لأنه يمكن أن يكون الشروع وقتاً للبدء بغسل اليدين وهذا بخلاف قوله تعالى ( فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله ) فإنه لا يمكن أن يكون وقت الشروع في القراءة وقتاً للاستعاذة .

الوجه الثاني : يقال « كان يفعل كذا » بمعنى أنه تكرر منه فعله . وكان عادته ، كما يقال : كان فلان يقرئ الضيف . و « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم أجود الناس بالخير » وقد تستعمل « كان » لإفادة مجرد الفعل ، ووقوع الفعل دون الدلالة على التكرار . والأول أكثر في الاستعمال . وعليه ينبغي حمل الحديث ، وقول عائشة « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اغتسل »

الوجه الثالث : قد تطلق « الجنابة » على المعنى الحكمي الذي ينشأ عن التقاء الختانين أو الإنزال . وقولها « من الجنابة » في « من » معنى السببية ، مجازاً عن ابتداء الغاية ، من حيث أن السبب مصدر للمسبب ومنشأ له .

الوجه الرابع : قولها « غسل يديه » هذا الغسل قبل إدخال اليدين الإناء . وقد تبين ذلك مصرحاً به في رواية سفيان بن عيينة عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة . الوجه الخامس : قولها « وتوضأ وضوءه للصلاة » يقتضي استحباب تقديم الغسل لأعضاء الوضوء في ابتداء الغسل . ولا شك في ذلك نعم يقع البحث في أن هذا الغسل لأعضاء الوضوء : هل هو وضوء حقيقة « فيكتفي به عن غسل هذه الأعضاء للجنابة ؟ فإن وجب الطهارتين بالنسبة الى هذه الأعضاء واحد . أو يقال

إن غسل هذه الأعضاء إنما هو عن الجنابة وإنما قدمت على بقية الجسد تكرماً لها وتشریفاً ، ويسقط غسلها عن الوضوء باندرج الطهارة الصغرى تحت الكبرى .  
 فقد يقول قائل : قولها « وضوء للصلاة » مصدر مشبهة ، تقديره : وضوءاً  
 مثل وضوئه للصلاة . فيلزم من ذلك أن تكون هذه الأعضاء المغسولة مغسولة عن  
 الجنابة . لأنها لو كانت مغسولة عن الرضوء حقيقة لكان قد توضأ عين الوضوء  
 للصلاة ، فلا يصح التشبيه . لأنه يقتضي تغير المشبه والمشبه به . فإذا جعلناها مغسولة  
 للجنابة صح التغير ، وكان التشبيه في الصورة الظاهرة وجوابه - بعد تساميم كونه  
 مصدراً مشبهاً به - من وجهين . أحدهما : أن يكون شبه الوضوء الواقع في ابتداء  
 غسل الجنابة بالوضوء للصلاة في غير غسل الجنابة . والوضوء - بقيد كونه في غسل  
 الجنابة - « غير للوضوء بقيد كونه خارجاً عن غسل الجنابة . فيحصل التغير الذي  
 يقتضي صحة التشبيه ، ولا يلزم منه عدم كونه وضوءاً للصلاة حقيقة .

الثاني : لما كان وضوء الصلاة له صورة معنوية ذهنية ، شبه هذا الفرد الذي  
 وقع في الخارج بذلك المعلوم في الذهن . كأنه يقال . أوقع في الخارج ما يطابق  
 الصورة الذهنية لوضوء الصلاة .

الوجه السادس : قولها « ثم يخل بيديه شعره » التخليل ههنا إدخال الأصابع  
 فيما بين أجزاء الشعر . ورأيت في كلام بعضهم إشارة إلى أن « التخليل » هل يكون  
 بنقل الماء ، أو بإدخال الأصابع مبلولة بغير نقل الماء ؟ وأشار إلى ترجيح نقل الماء لما  
 وقع في بعض الروايات الصحيحة في كتاب مسلم « ثم يأخذ الماء ، فيدخل أصابعه  
 في أصول الشعر » فقال هذا القائل : نقل الماء لتخليل الشعر هو رد على من يقول :  
 يخل بأصابعه مبلولة بغير نقل الماء . قال : وذكر النسائي في السنن ما بين هذا ، فقال  
 « باب تخليل الجنب رأسه » وادخل حديث عائشة رضي الله عنها فيه ، فقالت فيه  
 « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يشرب رأسه ، ثم يحنى عليه ثلاثاً » قال : فهذا  
 بين في التخليل بالماء انتهى كلامه .

وفي الحديث : دليل على ان « التخليل » يكون بمجموع الأصابع العشر  
لألخمس .

الوجه السابع : قولها « حتى اذا ظن » . يمكن ان يكون « الظن » ههنا بمعنى العلم . ويمكن أن يكون ههنا على ظاهره ، من رجحان أحد الطرفين مع احتمال الآخر ولولا قولها بعد ذلك « أفاض عليه الماء ثلاث مرات » لترجح أن يكون بمعنى العلم . فإنه حينئذ يكون مكتفى به ، اي يرى البشرة . وإذا كان مكتفى به في الغسل ترجح اليقين « لتيسر الوصول اليه في الخروج عن الواجب . على انه قد يكتفى بالظن في هذا الباب ، فيجوز حمله على ظاهرة مطلقاً .

وقولها « اروي » مأخوذ من الري ، الذي هو خلاف العطش . وهو مجازي لإبتلال الشعر بالماء . يقال : رويت من الماء - بالكسر - أروي رياء وريراً ، وروي واريته أنا فروى .

وقولها « بشرته » البشرة : ظاهر جلد الانسان . والمراد بإرواء البشرة إيبصال الماء الى جميع الجلد . ولا يصل الى جميع جلده الا وقد ابتلت اصول الشعر ، او كاه وقولها « أفاض الماء » : إفاضة الماء على الشيء إفراغه عليه . يقال : فاض الماء : اذا جرى . وفاض الدرع : اذا سال .

وقولها « على سائر جسده » أي بقيته . فإنها ذكرت الرأس اولاً . والأصل في « سائر » ان يستعمل بمعنى البقية . وقالوا : هو مأخوذ من السؤر . قال الشنفرى اذا احتلموا رأسي ، وفي الرأس اكثري ونمو در عند الملتقى ثم سائري اي بقيتي . وقد انكر في اوهام الخواص جعلها بمعنى الجميع . وفي كتاب الصحاح ما يقتضى تجويزه .

الوجه الثامن : في الحديث دليل على جواز اغتسال المرأة والرجل من إناء واحد . وقد اخذ منه جواز اغتسال الرجل بفضل ظهور المرأة . فإنها اذا اعتبها اغتراف الماء كان اغتراف الرجل في بعض الاغترافات متأخراً عن اغتراف المرأة فيكون تطهرراً بفضلها .



ولأيقال : إن قولها « نغترف منه جميعاً » يقتضي المساواة في وقت الإغتراف  
لأننا نقول : هذا اللفظ يصح إطلاقه - أعني « نغترف منه جميعاً » - على ما إذا  
تعاقبا الإغتراف . ولا يدل على اغترافهما في وقت واحد .  
وللمخالف ان يقول : أحمله على شروعهما جميعاً ، فإن اللفظ محتمل له ،  
وليس فيه عموم . فإذا قلت به من وجه اكتفى بذلك . والله اعلم .

## باب التيمم

### الحديث الأول

عن عمار بن ياسر رضي الله عنهما قال : - « بعثني النبي  
صلى الله عليه وسلم في حاجة فأجبت فلم أجد الماء ، فتمرغت في الصعيد ، كما  
تمرغ الدابة . ثم أتيت النبي صلى الله عليه وسلم فذكرت ذلك له . فقال : إنما كان  
يكفيك ان تقول بيديك هكذا - ثم ضرب بيديه الأرض ضربة واحدة ، ثم مسح  
الشمال على اليمين ، وظاهر كفيه ووجهه . »

« عمار بن ياسر » بن عامر بن مالك بن كنانة ، أبو اليقظان العنسي - بنون بعد  
المهملة - أحد السابقين من المهاجرين . ومن عذب في ذات الله تعالى . قتل - بلا  
خلاف - بصفين مع علي رضي الله عنهما ، سنة سبع وثلاثين .  
والكلام على هذا الحديث من وجوه : -

أحدهما : يقال أجنب الرجل ، وجنب بالضم . وجنب بالفتح ، وقد مر .  
الثاني : قواه « فتمرغت في الصعيد كما تمرغ الدابة » كأنه استعمال لقياس  
لا بد فيه من تقدم العلم بمشروعية التيمم . وكأنه لما رأى ان الوضوء خاص ببعض  
الأعضاء وكان بدله - وهو التيمم - خاصاً ، وجب ان يكون بدل الغسل الذي يعم  
جميع البدن عاماً لجميع البدن .

قال ابو محمد بن حزم الظاهري : في هذا الحديث إبطال القياس . لأن عماراً قدر

أن المسكوت عنه من التيمم للجنازة حكمه حكم الغسل للجنازة ، إذ هو بدل منه . فأبطل رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك ، وأعلمه أن لكل شيء حكمه المنصوص عليه فقط والجواب عما قال : أن الحديث دل على بطلان هذا القياس الخاص ، ولا يلزم من بطلان الخاص بطلان العام . والقياسون لا يعتقدون صحة كل قياس . ثم في هذا القياس شيء آخر ، وهو أن الأصل - الذي هو الوضوء - قد الغي فيه مساواة البدل له . فإن التيمم لا يعم جميع أعضاء الوضوء . فصار مساواة البدل للأصل مانعاً في محل النص . وذلك لا يقتضي المساواة في الفرع .

بل لقائل أن يقول : قد يكون الحديث دليلاً على صحة أصل القياس . فإن قوله صلى الله عليه وسلم « إنما كان يكفيك كذا وكذا » يدل على أنه لو كان فعله لكفاه . وذلك دليل على صحة قولنا : لو كان فعله لكان مصيباً ، ولو كان فعله لكان قايماً للتيمم للجنازة على التيمم للوضوء « على تقدير أن يكون « اللبس » المذكور في الآية ليس هو الجماع .

لأنه لو كان عند عمار هو الجماع لكان حكم التيمم مبيناً في الآية « فلم يكن يحتاج إلى أن يتمرغ . فإذا فعله ذلك يتضمن اعتقاد كونه ليس عابثاً بالنص ، بل بالقياس وحكم النبي صلى الله عليه وسلم بأنه كان يكفيه التيمم على الصورة المذكورة مع ما بينا من كونه لو فعل ذلك لفعله بالقياس عنده « لا بالنص .

الثالث : قوله « أن تقول بيديك هكذا » استعمال القول في معنى الفعل ، وقد قالوا : إن العرب استعملت القول في كل فعل .

الرابع : قوله « ثم ضرب الأرض بيديه ضربة واحدة » دليل لمن قال بالإكتفاء بضربة واحدة للوجه واليدين . واليه يرجع حقيقة مذاهب ذلك . فإنه قال يعيد في الوقف إذا فعل ذلك . وإلا أنه لا يقاوم هذا الحديث في الصحة ، ولا يعارض مثله بمثله .

الخامس : قوله « ثم مسح الشمال على اليمين وظاهر كفيه ووجهه » قدم في اللفظ « مسح اليدين » على « مسح الوجه » لكن بحرف الواو ، وهي لا تقتضي

الترتيب . هذا في هذه الرواية ، وفي غيرها « ثم مسح بوجهه » باللفظه « ثم » وهي تقتضي الترتيب . فاستدل بذلك على أن ترتيب اليدين على الوجه ليس بواجب في التيمم ، فأخذ منه ان الترتيب في الوضوء ليس بواجب . لأنه اذا ثبت ذلك في التيمم ثبت في الوضوء اذا لا قائل بالفرق .

السادس : قوله « وظاهر الكفين » يقتضي الاكتفاء بمسح الكفين في التيمم وهو مذهب احمد . ومذهب الشافعي وأبي حنيفة أن التيمم الى المرفقين ، وفي حديث أبي الجهم « أن النبي صلى الله عليه وسلم تيمم على الجدار ، فمسح بوجهه ويديه » فتنازعوا في أن مطلق لفظ « اليد » هل يدل على الكفين ، او على الذراعين او على جملة العضو الى الابط ؟ فأدعى قوم انه يحمل على « الكفين » عند الإطلاق كما في قوله عز وجل ( ٥ : ٣٨ ) فاقطعوا أيديهما ) وقد ورد في بعض روايات حديث أبي الجهم « انه صلى الله عليه وسلم مسح وجهه وذراعيه » والذي في الصحيح « ويديه » .

#### الحديث الثاني

عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما : أن النبي صلى الله عليه وسلم قال « اعطيت خمساً لم يعطهن أحد من الأنبياء قبلي : نصرت بالرعب مسيرة شهر . وجعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً ، فأما رجل من ادتي ادر كنه الصلاة فليصل وأحلت لي المغام » ولم تحل لأحد قبلي . وأعطيت الشفاعة . وكان النبي يبعث الى قومه خاصة ، وبعثت الى الناس عامة »

« جابر » هو ابن عبد الله بن عمرو بن حرام - بفتح الحاء المهملة ، وبعدها راء مهملة - الأنصاري السامي - بفتح السين واللام - منسوب الى بني سلامة - بكسر اللام - يكنى أبا عبد الله . توفي سنة احدى وستين من الهجرة ، وهو ابن احدى وتسعين والكلام على حديثه من وجوه :

الأول : قوله صلى الله عليه وسلم « اعطيت خمساً » تعديد للفصائل التي خص بها ، دون سائر الأنبياء عليهم السلام . وظاهره يقتضي أن كل واحدة من هذه

الخمس لم تكن لأحد قبله . ولا يعترض على هذا بأن نوحاً عليه السلام - بعد خروجه من الفلك - كان مبعوثاً إلى أهل الأرض ، لأنه لم يبق إلا من كان مؤمناً معه ، وقد كان مرسلاً إليهم . لأن هذا العموم في الرسالة لم يكن في أصل البعثة ، وإنما وقع لأجل الحادث الذي حدث ، وهو اقصر الناس في الموجودين لهلاك سائر الناس وأما نبينا صلى الله عليه وسلم : فعموم رسالته من أصل بعثته :

وايضاً فعموم الرسالة يوجب قبولها عمومها في الأصل والفروع . وأما التوحيد وتمحيض العبادة لله عز وجل فيجوز أن يكون عاماً في حق بعض الأنبياء ، وإن كان التزام فروع شرعه ليس عاماً ، فإن من الانبياء المتقدمين عليهم السلام من قاتل غير قومه على الشرك وعبادة غير الله تعالى . فلو لم يكن التوحيد لازماً لهم بشرعه أو شرع غيره لم يقاتلوا ، ولم يقتلوا ، إلا على طريقة المعتزلة القائلين بالحسن والقبح العقائين ويجوز أن تكون الدعوة إلى التوحيد عامة ، لكن على السنة أنبياء متعددة . فثبت التكليف به لسائر الخلق ، وإن لم تعم الدعوة به بالنسبة إلى نبي واحد .

الثاني : قوله صلى الله عليه وسلم « نصرت بالرعب » الرعب هو الوجل والخوف لتوقع نزول محظور .

والخصوصية التي يقتضيها لفظ الحديث ، مقيدة بهذا القدر من الزمان . ويفهم منه أمران . أحدهما : أنه لا ينفي وجود الرعب من غيره في أقل من هذه المسافة . والثاني : أنه لم يوجد لغيره في أكثر منها . فإنه مذكور في سياق الفضائل والخصائص . ويناسبه أن نذكر الغاية فيه . وأيضاً فإنه لو وجد لغيره في أكثر من هذه المسافة لحصل الاشتراك في الرعب في هذه المسافة وذلك ينفي الخصوصية بها . الثالث : قوله صلى الله عليه وسلم « جعلت لي الأرض مسجداً » المسجد : موضع السجود في الأصل . ثم يطلق في العرف على المكان المبني للصلاة التي السجود منها . وعلى هذا فيمكن أن يحمل « المسجد » ههنا على الوضع اللغوي ،

أي جعلت لي الأرض كلها مسجداً ، أعني موضع السجود ، أي لا يختص السجود منها بموضع دون غيره . ويمكن أن تجعل مجازاً عن المكان المبني للصلاة ، لأنه لما جازت الصلاة في جميعها كانت كالمسجد في ذلك . فإطلاق اسمه عليها من مجاز التشبيه . والذي يقرب هذا التأويل أن الظاهر أنه إنما أريد أنها مواضع للصلاة بحملتها ، لا للسجود فقط منها . لأنه لم ينقل أن الاسم الماضية كانت تخص السجود وحده بموضع دون موضع .

الرابع قوله صلى الله عليه وسلم « طهوراً » استدلل به على أمور .  
أحدها : أن الطهور هو المطهر لغيره . ووجه الدليل : أنه صلى الله عليه وسلم ذكر خصوصيته بكونها طهوراً ، أي مطهراً . ولو كان « الطهور » هو الطاهر لم تثبت الخصوصية . فإن طهارة الأرض عادة في حق كل الأمم .

الأمر الثاني : استدلل به من جوز التيمم بجميع أجزاء الأرض ، لعموم قوله « وجعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً » والذين خصوا التيمم بالتراب استدلوا بما جاء في الحديث الآخر « جعلت تربتها لنا طهوراً » وهذا خاص ينبغي أن يحمل عليه العام ، وتختص الطهورية بالتراب .

واعترض على هذا بوجه . منها : منع كون التربة مرادفة للتراب . وادعى أن تربة كل مكان مافيه من تراب أو غيره مما يقاربه .

ومنها : أنه مفهوم لقب ، أعني تعليق الحكم بالتربة ، ومفهوم اللقب ضعيف عند أبواب الأصول . وقالوا : لم يقل به إلا الدقاق .

ويمكن أن يجاب عن هذا بأن في الحديث قرينة زائدة عن مجرد تعليق الحكم بالتربة وهو الافتراق في اللفظ بين جعلها مسجداً ، وجعل تربتها طهوراً على ما في ذلك الحديث . وهذا الافتراق في هذا السياق قد يدل على الإختراق في الحكم ، إلا لعطف أحدهما على الآخر نسقاً ، كما في الحديث الذي ذكره المصنف .

ومنها : أن الحديث المذكور الذي خصت فيه « التربة » بالطهورية لو سلم أن مفهوه معمول به لكان الحديث الآخر بمنطوقه يدل على طهورية بقية أجزاء



الأرض ، أعني قوله صلى الله عليه وسلم « مسجداً وطهوراً » فإذا تعارض في غير التراب دلالة المفهوم الذي يقتضي عدم طهوريته ، ودلالة المنطوق الذي يقتضي طهوريته ، فالمنطوق مقدم على المفهوم . وقد قالوا : إن المفهوم يخص العموم ، فتمتنع هذه الأولوية ، إذا سلم المفهوم ههنا . وقد أشار بعضهم الى خلاف هذه القاعدة ، أعني تخصيص العموم بالمفهوم . ثم عاينك - بعد هذا كله - بالنظر في معنى الاستفناء من حاجة التخصيص الى التعارض بينه وبين العموم في محله .

الأمر الثالث : أخذ منه بعض المالكية أن لفظة « طهور » تستعمل لا بالنسبة الى الحدث ، ولا الخبث . وقال : إن « الصعيد » قد يسمى طهوراً . وليس عن حدث ، ولا عن خبث . لأن التيمم لا يرفع الحدث . هذا او معناه . وجعل ذلك جواباً عن استدلال الشافعية على نجاسة فم الكلب . لقوله صلى الله عليه وسلم « طهور إناء أحدم اذا ولغ فيه الكلب : أن يغساه سبعاً » فقالوا « طهور » يستعمل إناء عن حدث او خبث ولا حدث على الإناء . فيتعين ان يكون عن خبث .

فنع هذا المجيب المالكي الحصر ، وقال : إن لفظة « طهور » تستعمل في إباحة الاستعمال كما في التراب . اذ لا يرفع الحدث كما قلنا . فيكون قوله « طهور إناء أحدم » مستعملاً في إباحة استعماله « أعني الإناء ، كما في التيمم . وفي هذا عندي نظر . فإن التيمم - وإن قلنا : انه لا يرفع الحدث - لكنه عن حدث اي الموجب لفعله حدث . وفرق بين قولنا « إنه عن حدث » وبين قولنا « إنه لا يرفع الحدث » وربما تقدم هذا او بعضه .

الخامس : قوله صلى الله عليه وسلم « فأما رجل من امتي ادر كتبه الصلاة فليصل » مما استدل به على عموم التيمم بأجزاء الأرض . لأن قوله صلى الله عليه وسلم « ايما رجل » صيغة عموم ، فيدخل تحته من لم يجسد تراباً ، ووجد غيره من أجزاء الأرض . ومن خص التيمم بالتراب يحتاج ان يقيم دليلاً يخص به هذا العموم او يقول : دل الحديث على انه يصلي وانا اقول بذلك . فن لم يجسد ماء ولا تراباً صلى

على حسب حاله ، فأقول بموجب الحديث . إلا أنه قد جاء في رواية أخرى « فعنده طهوره ومسجده » والحديث إذا اجتمعت طرقه فسر بعضها بعضاً .

السادس : قوله صلى الله عليه وسلم « واحلت لي الغنائم » يحتمل أن يراد به جواز أن يتصرف فيها كيف يشاء ، ويقسمها كما أراد ، كما في قوله عز وجل ( ٨ : ١ يسئلونك عن الأنفال ، قل الأنفال لله والرسول ) ويحتمل أن يراد به لم يحل منها شيء لغيره وأمته . وفي بعض الأحاديث ما يشعر ظاهره بذلك . ويحتمل أن يراد بالغنائم بعضها . وفي بعض الأحاديث « وأحل لنا الخمس » أو كما قال . أخرجه ابن حبان - بكسر الحاء وبعدها باء موحدة - في صحيحه .

السابع : قوله صلى الله عليه وسلم « واعطيت الشفاعة » قد ترد الألف واللام للعهد ، كما في قوله تعالى ( ٧٣ : ١٦ فعصى فرعون الرسول ) وترد للعموم . نحو قوله صلى الله عليه وسلم « المسلمون متكافأ دماؤهم » وترد لتعريف الحقيقة كقولهم الرجل خير من المرأة ، والفرس خير من الحمار . وقد ورد في الحديث الصحيح استعمال الألف واللام في تعريف الحقيقة ، وهو قول عبد الله بن أبي أوفى « غزونا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم سبع غزوات نأكل الجراد » .

وإذا ثبت هذا فنقول : الأقرب أنها في قوله صلى الله عليه وسلم « واعطيت الشفاعة » للعهد . وهو ما بينه صلى الله عليه وسلم من شفاعته العظمى . وهي شفاعته في إراحة الناس من طول القيام بتعجيل حسابهم . وهي شفاعته المختصة به صلى الله عليه وسلم . ولا خلاف فيها . ولا ينكرها المعتزلة . والشفاعات الآخروية خمس . إحداها : هذه ، وقد ذكرنا إختصاص الرسول بها . وعدم الخلاف فيها . وثانيتهما : الشفاعة في ادخال قوم الجنة من دون حساب . وهذه قد وردت أيضاً لنبيينا صلى الله عليه وسلم . ولا أعلم الإختصاص فيها ، ولا عدم الإختصاص . وثالثتهما ، قوم قد استوجبوا النار ، فيشفع في عدم دخولهم لها . وهذه أيضاً قد تكون غير مختصة ورباعتهما : قوم دخلوا النار ، فيشفع في خروجهم منها . وهذه قد ثبت فيها عدم

الاختصاص لما صح في الحديث من شفاعة الأنبياء والملائكة وقد ورد أيضاً  
« الأخوان من المؤمنين يشفعون » . وخامستها : الشفاعة بعد دخول الجنة في زيادة  
الدرجات لأهلها . وهذه أيضاً لا تنكرها المعتزلة .

فتاخص من هذا أن من الشفاعة ما علم الاختصاص به ، ومنها ما علم عدم  
الاختصاص به ومنها : ما يحتمل الأمرين . فلا تكون الألف واللام للعموم . فإن  
كان النبي صلى الله عليه وسلم قد تقدم منه إعلام الصحابة بالشفاعة الكبرى المختصة  
هو بها ، التي صدرنا بها الأقسام الخمسة ، فلتكن الألف واللام للعهد . وإن كان  
لم يتقدم ذلك على هذا الحديث ، فلتجعل الألف واللام لتعريف الحقيقة وتنزل  
على تلك الشفاعة . لأنه كالمطلق حينئذ . فيكفي تنزيله على فرد وليس لك أن تقول  
لا حاجة إلى هذا التكلف ، إذ ليس في الحديث الا قوله « واعطيت الشفاعة » وكل  
هذه الأقسام التي ذكرتها قد اعطيها صلى الله عليه وسلم . فليحمل اللفظ على العموم .  
لأننا نقول : هذه الخصصة المذكورة في الخمس التي اختص بها صلى الله عليه  
وسلم . فلفظها - وإن كان مطلقاً - إلا أن ما سبق في صدر الكلام يدل على الخصوصية  
وهو قوله صلى الله عليه وسلم « لم يعطهن أحد قبلي » وأما قوله « وكان النبي يبعث  
إلى قومه » فقد تقدم الكلام عليه في صدر الحديث . والله اعلم .

الباب الخامس  
الصلوة





# الفصل الأول

## المراقبة

عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال « كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي الظهر بالهاجرة ، والعصر والشمس نقية والمغرب اذا وجبت ، والعشاء احياناً واحياناً اذا رآهم اجتمعوا عجل ، واذا رآهم أبطئوا آخر ، والصبح كان النبي صلى الله عليه وسلم يصليها بغلس » .

الهاجرة : هي شدة الحر بعد الزوال

الحديث يدل على الفضيلة في أوقات هذه الصلوات . فأما الظهر : فقوله « يصلي الظهر بالهاجرة » يدل على تقديمها في أول الوقت ، فإنه قد قيل في الهاجرة والهجير : إنها شدة الحر وقوته . ويعارضه ظاهر قوله صلى الله عليه وسلم في الحديث الآخر « إذا اشتد الحر فأبردوا » ويمكن الجمع بينهما بأن يكون أطلق اسم « الهاجرة » على الوقت الذي بعد الزوال مطلقاً . فإنه قد يكون فيه الهاجرة في وقت ، فيطاق على الوقت مطلقاً بطريق الملازمة ، وإن لم يكن وقت الصلاة في حر شديد ، وفيه بعد . وقد يقرب بما نقل عن صاحب العين أن الهجير والهاجرة نصف النهار . فإذا اخذ بظاهر هذا الكلام كان مطلقاً على الوقت . وفيه وجه آخر : وهو أن الفقهاء اختلفوا في ان الإبراد رخصة او سنة . ولأصحاب الشافعي وجهان في ذلك فإن قلنا : إنه رخصة ، فيكون قوله صلى الله عليه وآله وسلم « أبردوا » أمر اباحة ويكون تعجيله لها في الهاجرة آخذاً بالأشق والأولى ، او يقول من يرى أن الإبراد

سنة : إن التهجير لبيان الجواز . وفي هذا بعد . لأن قوله « كان » يشعر بالكثرة والملازمة عرفاً . وقوله « والعصر والشمس نقية » يدل على تعجيلها أيضاً خلافاً لمن قال : ان اول وقتها ما بعد القادتين .

وقوله « والمغرب إذا وجبت » أي الشمس . الوجوب : السقوط . ويستدل به على ان سقوط قرصها يدخل به الوقت . والأما كن تحتاف ، فما كان منها فيه حائل بين الرائي وبين قرص الشمس لم يكتف بغيبوبة القرص عن الأعين ، ويستدل على غروبها بطول الليل من المشرق . قال صلى الله عليه وسلم « إذا غربت الشمس من ههنا ، وطلع الليل من ههنا ، فقد افطر الصائم » أو كما قال . فإن لم يكن ثم حائل فقد قال بعض أصحاب مالك : إن الوقت يدخل بغيبوبة الشمس وإشعاعها المستولى عليها . وقد استمر العمل بصلاة المغرب عقيب الغروب . وأخذ منه ان وقتها واحد . والصحيح عندي أن الوقت مستمر الى غيبوبة الشفق .

وأما العشاء : فاختلاف الفقهاء فيها . فقال قوم : تقديمها أفضل . وهو ظاهر مذهب الشافعي . وقال قوم : تأخيرها افضل ، لأحاديث سترد في الكتاب . وقال قوم : إن اجتمعت الجماعة فالتقديم أفضل « وإن تأخرت فالتأخير افضل . وهو قول عند المالكية ، وهستندهم هذا الحديث . وقال قوم : إنه يختاف باختلاف الأوقات ، ففي الشتاء وفي رمضان تؤخر ، وفي غيرهما تقدم . وإنما أخرت في الشتاء لطول الليل « وكرهه الحديث بعدها .

وهذا الحديث يتعاق بمسألة تكلموا فيها ، وهو أن صلاة الجماعة أفضل من الصلاة في اول الوقت ، او بالعكس ؟ حتى انه إذا تعارض في حق شخص أمران : أحدهما ان يقدم الصلاة في اول الوقت متفرداً ، او يؤخر الصلاة في الجماعة ، ايها افضل ؟ والأقرب عندي ان التأخير لصلاة الجماعة افضل . وهذا الحديث يدل عليه ، لقوله « وإذا أبطنوا أخر » فأخر لأجل الجماعة مع إمكان التقديم ، ولأن التشديد في ترك الجماعة والترغيب في فعلها موجود في الاحاديث الصحيحة وفضيلة

الصلاة في اول الوقت وردت على جهة الترغيب في الفضيلة ، وأما جانب التشديد في التأخير عن اول الوقت فلم يرد كما في صلاة الجماعة . وهذا دليل على الرجحان لصلاة الجماعة .

نعم إذا صح لفظ يدل دلالة ظاهرة على ان الصلاة في اول وقتها أفضل الاعمال كان متمسكاً لمن يرى خلاف هذا المذهب . وقد قدمنا في الحديث الماضي أنه ليس فيه دليل على الصلاة في اول الوقت ، فإن قوله « على وقتها » لا يشعر بذلك والحديث الذي فيه « الصلاة لوقتها » ليس فيه دلالة قوية الظهور في اول الوقت وقد تقدم تفسير « الغلس » وان الحديث دليل على ان التغليس بالصبح أفضل والحديث المعارض له - وهو قوله « اسفروا بالفجر » فإنه أعظم للاجر - قيل فيه : ان المراد بالاسفار تبين طلوع الفجر ووضوحه للرائي يقيناً .

وفي هذا التأويل نظر . فإنه قبل التبين والتيقن في حالة الشك لا تجوز الصلاة فلا اجر فيها . والحديث يقتضي بلفظة « أفعل » فيه أن ثم اجرين ، أحدهما اكمل من الآخر . فإن صيغة « افعل » تقتضي المشاركة في الأصل ، مع الرجحان لأحد الطرفين حقيقة . وقد ترد من غير اشتراك في الأصل قليلا على وجه المجاز فيمكن ان يحمل عليه . ويرجح ، وإن كان تأويلا بالعمل من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ومن بعده من الخلفاء .

# الفصل الثاني

## فضل الجماعة وجوبها

الحديث الأول :

عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما : ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال  
« صلاة الجماعة افضل من صلاة الفذ بسبع وعشرين درجة »  
الكلام عليه من وجوه :

احدها : استدل به على صحة صلاة الفذ ، وان الجماعة ليست بشرط . ووجه  
الدليل منه ان لفظة « افعل » تقتضي وجود الاشتراك في الاصل مع التفاضل في احد  
الجانبين . وذلك يقتضي وجود فضيلة في صلاة الفذ . وما لا يصح فلا فضيلة فيه .  
ولا يقال : إنه قد وردت صيغة « افعل » من غير اشتراك في الاصل ، لأن هذا  
انما يكون عند الاطلاق ، واما التفاضل بزيادة عدد فيقتضي بياناً ، ولا بد ان يكون  
ثمة جزء معدود يزيد عليه اجزاء آخر . كما اذا قلنا : هذا العدد يزيد على ذلك بكذا  
وكذا من الآحاد ، فلا بد من وجود اصل العدد ، وجزء معاوم في الآخر ، ومثل  
هذا - ولعله أظهر منه - ما جاء في الرواية الاخرى « تزيد على صلاته وحده او  
تضاعف » فإن ذلك يقتضي ثبوت شيء يزداد عليه ، وعدد يضاعف . نعم يمكن من  
قال بأن صلاة الفذ من غير عذر لا تصح - وهو داود على ما نقل عنه - أن يقول :  
التفاضل يقع بين صلاة المعذور فذاً والصلاة في جماعة . وليس يلزم إذا وجدنا

محملاً صحيحاً للحديث أكثر من ذلك . ويجاب عن هذا بأن « الفذ » معروف بالالف واللام . فإذا قلنا بالعموم دل ذلك على فضيلة صلاة الجماعة على صلاة كل فذ فيدخل تحته الفذ المصلي من غير عذر .

الثاني : قد ورد في هذا الحديث للتفضيل « بسبع وعشرين درجة » وفي غيره التفضيل « بخمس وعشرين جزءاً » ، فقليل في طريق الجمع : إن الدرجة أقل من الجزء ، فتكون الخمس والعشرون جزءاً سبعاً وعشرين درجة ، وقيل : بل هي تختلف باختلاف الجماعات « وأوصاف الصلاة » . فما كثرت فضيلته عظم أجره . وقيل : يحتمل أن يختلف باختلاف الصوات . فما عظم فضاه منها عظم أجره . وما نقص عن غيره نقص أجره . ثم قيل بعد ذلك : الزيادة للصبح والعصر . وقيل : للصبح والعشاء . وقيل : يحتمل أن يختلف باختلاف الأماكن كالمسجد مع غيره .

الثالث : قد وقع بحث في أن هذه « الدرجات » هل هي بمعنى الصوات ؟ فتكون صلاة الجماعة بمثابة خمس وعشرين صلاة ، أو سبع وعشرين ، أو يقال : إن لفظ « الدرجة » و « الجزء » لا يلزم منها أن يكون بمقدار الصلاة ؟ والاول هو الظاهر لأنه ورد مبيناً في بعض الروايات ، وكذلك لفظة « تضاعف » مشعرة بذلك . الرابع : استدل به بعضهم على تساوي الجماعات في الفضل . وهو ظاهر مذهب مالك . قيل : وجه الاستدلال به : أنه لا مدخل للقياس في الفضائل وتقريره أن الحديث إذا دل على الفضل بمقدار معين ، مع امتناع القياس ، اقتضى ذلك الاستواء في العدد المخصوص . ولو قرر هذا بأن يقال : دل الحديث على فضيلة صلاة الجماعة بالعدد المعين ، فتدخل تحته كل جماعة ، ومن جعلتها : الجماعة الكبرى والجماعة الصغرى . والتقدير فيها واحد بمقتضى العموم . كان له وجه .

ومذهب الشافعي : زيادة الفضيلة بزيادة الجماعة وفيه حديث مصرح بذلك ذكره أبو داود « صلاة الرجل مع الرجل أفضل من صلاته وحده . وصلاته مع الرجلين أفضل من صلاته مع الرجل » الحديث فإن صح من غير علة فهو معتمد .

### الحديث الثاني :

عن أبي هريرة رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « صلاة الرجل في الجماعة تضعف على صلاته في بيته وفي سوقه خمساً وعشرين ضعفاً وذلك : أنه إذا توضأ فأحسن الوضوء ، ثم خرج الى المسجد لا يخرجه الا الصلاة لم يخط خطوة إلا رفعت له بها درجة وحط عنه بها خطيئة . فإذا صلى لم تزل الملائكة تصلي عليه ، مادام في مصلاه : اللهم صل عليه ، اللهم اغفر له ، اللهم ارحمه ، ولا يزال في صلاة ما انتظر الصلاة » .

الكلام عليه من وجوه :

أحدها : أن لقائل ان يقول : هذا الثواب المقدر لا يحصل بمجرد صلاة الجماعة في البيت . وذلك بناء على ثلاث قواعد .

الأولى : ان اللفظ - اعني قوله « وذلك » - انه يقتضي تعليل الحكم السابق . وهذا ظاهر ، لأن التقدير : وذلك لأنه ، وهو مقتضى للتعليل . وسياق هذا اللفظ في نظائر هذا اللفظ يقتضي ذلك .

الثانية : ان محل الحكم لا بد ان تكون علمته موجوده فيه . وهذا ايضاً متفق عليه . وهو ظاهر ايضاً . لأن العادة لو لم تكن موجودة في محل الحكم لكانت اجنبية عنه فلا يحصل التعليل بها .

الثالثة : ان ما رتب على مجموع لم يلزم حصوله في بعض ذلك المجموع الا اذا دل الدليل على الغاء بعض ذلك المجموع ، وعدم اعتباره . فيكون وجوده كعدمه ويبقى ما عده معتبراً . ولا يلزم ان يترتب الحكم على بعضه .

فإذا تقررت هذه القواعد ، فاللفظ يقتضي ان النبي صلى الله عليه وسلم حكم بمضاعفة صلاة الرجل بالجماعة على صلاته في بيته وسوقه بهذا القدر المعين . وعلل ذلك بإجتماع امور . منها الوضوء في البيت ، والاحسان فيه ، والمشي الى الصلاة لرفع الدرجات . وصلاة الملائكة عليه مادام في مصلاه واذا علل هذا الحكم . بإجتماع هذه الامور ، فلا بد ان يكون المعبر من هذه الامور موجوداً في محل الحكم



وأذا كان موجوداً فكل ما يمكن ان يكون معتبراً منها ، فالأصل : - ان لا يترتب الحكم بدونه . فمن صلى في بيته في جماعة لم يحصل في صلاته بعض هذا المجموع ، وهو المشي الذي به ترفع له الدرجات وتحط عنه الخطيئات . فقتضى القياس : ان لا يحصل هذا القدر من المضاعفة له لان هذا الوصف - اعني المشي الى المسجد ، مع كونه رافعاً للدرجات ، حاطاً للخطيئات - لا يمكن الغاؤه . وهذا مقتضى القياس في اللفظ الا ان الحديث الآخر - وهو الذي يقتضي ترتيب هذا الحكم على مطلق صلاة الجماعة - يقتضي خلاف ما قلناه ، وهو حصول هذا المقدار من الثواب لمن صلى جماعة في بيته . فيتصدى النظر في مدلول كل واحد من الحديثين بالنسبة الى العموم والخصوص . وروى عن احمد رحمه الله رواية انه ليس يتأدى الغرض في الجماعة بإقامتها في البيوت ، او معنى ذلك . ولعل هذا نظراً الى ما ذكرناه .

البحث الثاني : - هذا الذي ذكرناه امر يرجع الى المفاضلة بين صلاة الجماعة في المساجد والإنفراد وهل يحصل للمصلي في البيوت جماعة هذا المقدار من المضاعفة ام لا ؟ والذي يظهر من إطلاقهم حصوله ولست اعني انه لا تفضل صلاة الجماعة في البيت على الانفراد فيه فإن ذلك لاشك فيه . انما النظر في انه هل يتفاضل بهذا القدر المخصوص ام لا ؟ . ولا يلزم من عدم حصول هذا القدر المخصوص من الفضيلة عدم حصول مطلق الفضيلة . وإنما تردد اصحاب الشافعي في ان اقامة الجماعة في غير المساجد هل يتأدى بها المطلوب ؟ فعن بعضهم انه لا يكفي اقامة الجماعة في البيوت اقامة الفرض ، اعني اذا قلنا : - ان صلاة الجماعة فرض على الكفاية . وقال بعضهم : يكفي اذا اشتهر ، اي كما اذا صلى الجماعة في السوق مثلاً . والأول عندي أصح . لأن اصل المشروعه انما كان في جماعة المساجد . هذا وصف معتبر لا يتأتى الغاؤه وليست هذه المسألة هي التي صدرنا بها هذا البحث أولاً . لان هذه نظر في ان إقامة الشعار هل تتأدى بصلاة الجماعة في البيوت ام لا ؟ والذي بحثناه اولاً هو ان صلاة الجماعة في البيت هل تتضاعف بالقدر المخصوص ام لا ؟

البحث الثالث : قوله صلى الله عليه وسلم « صلاة الرجل في جماعة تضعف على صلاته في بيته وفي سوقه » يتصدى النظر هنا هل صلاته في جماعة في المسجد تفضل على صلاته في بيته وسوقه جماعة ، او تفضل عليها منفردة ؟ اما الحديث فقتضاه ان صلاته في المسجد جماعة تفضل على صلاته في بيته وسوقه جماعة وفرادى بهذا القدر . لأن قوله صلى الله عليه وسلم « صلاة الرجل في جماعة » محمول على الصلاة في المسجد « لانه قبول بالصلاة في بيته وسوقه . ولو جرينا على إطلاق اللفظ لم تحصل المقابلة . لأنه يكون قسم الشيء قسمين منه وهو باطل . واذا حمل على صلاته في المسجد ، فقوله صلى الله عليه وسلم « صلاته في بيته وسوقه » عام يتناول الافراد والجماعة . وقد أشار بعضهم الى هذا بالنسبة الى الأفراد في المسجد والسوق من جهة ماورد أن « الأسواق موضع الشياطين » فتكون الصلاة فيها ناقصة الرتبة ، كالصلاة في المواضع المكروهه لأجل الشياطين ، كالحمام . وهذا الذي قاله - وان امكن في السوق - ليس يطرد في البيت فلا ينبغي أن تتساوى فضيلة الصلاة في البيت جماعة مع فضيلة الصلاة في السوق جماعة ، في مقدار الفضيلة التي لا توجد إلا بالتوقيف . فإن الاصل ان لا يتساوى ما وجد فيه مفسده معينة مع ما لم توجد فيه تلك المفسده .

هذا ما يتعلق بمقتضى اللفظ . ولكن الظاهر مما يقتضيه السياق ان المراد تفضيل صلاة الجماعة في المسجد على صلاته في بيته وسوقه منفرداً فكأنه خرج مخرج الغالب في ان من لم يحضر الجماعة في المسجد صلى منفرداً .

وبهذا يرتفع الإشكال الذي قدمناه من استبعاد تساوي صلاته في البيت مع صلاته في السوق جماعة فيها ، وذلك لأن من اعتبر معنى السوق ، مع اقامة الجماعة فيه ، وجعله سبباً لنقصان الجماعة فيه عن الجماعة في المسجد ، يلزمه تساوي ما وجدت فيه مفسدة معتبره مع ما لم توجد فيه تلك المفسدة في مقدار التفاضل . اما اذا جعلنا التفاضل بين صلاة الجماعة في المسجد وصلاتها في البيت والسوق منفرداً ، فوصف « السوق » ههنا بملغى ، غير معتبر . فلا يلزم تساوي ما فيه مفسده مع ما لا مفسدة

فيه في مقدار التفاضل . والذي يؤيد هذا أنهم لم يذكروا السوق في الأماكن المكروهة للصلاة . وبهذا فارق الحمام المستشهد بها .

البحث الرابع : قد قدمنا أن الأوصاف التي لا يمكن اعتبارها لاتلغى . فلينظر الأوصاف المذكورة في الحديث ، وما يمكن أن يجعل معتبراً منها ومالا . أما وصف الرجولية فحيث يتدب للمرأة الخروج الى المسجد ■ ينبغي أن تتساوى مع الرجل ، لان وصف الرجولية - بالنسبة الى ثواب الأعمال - غير معتبر شرعاً .

وأما الوضوء في البيت فوصف كونه في البيت غير داخل في التعليل . وأما الوضوء فمعتبر للمناسبة لكن هل المقصود منه مجرد كونه طاهراً ، او فعل الطهارة فيه نظر ، وبترجيح الثاني بان تجديد الوضوء مستحب ، لكن الأظهر أن قوله صلى الله عليه وسلم ■ اذا توضأ ■ لا يتقيد بالفعل . وانما خرج مخرج الغالب ، او ضرب المثال . وأما إحسان الوضوء فلا بد من اعتباره . وبه يستدل على أن المراد فعل الطهارة . لكن يبقى ما قلناه من خروجه مخرج الغالب ، او ضرب المثال . وأما خروجه الى الصلاة فيشعر بأن الخروج لأجله . وقد ورد مصرحاً به في حديث ■ لا ينهزه الا الصلاة ■ وهذا وصف معتبر . وأما صلاته مع الجماعة فبالضرورة لابد من إعتبارها . فإنها محل الحكم .

البحث الخامس : الخطوة - بضم الخاء - ما بين قدي الماشي ، وبفتحها : الفعالة . وفي هذا الموضع هي مفتوحة ، لأن المراد فعل الماشي .

# الفصل الثالث

## الأذان

الحديث الأول : عن انس بن مالك رضي الله عنه قال : « امر بلال ان يشفع الأذان » ويوتر الإمامة »  
المختار عند اهل الأصول ان قوله « أمر » راجع الى امر النبي صلى الله عليه وسلم . وكذا « امرنا » و « نهينا » لأن الظاهر انصرافه الى من له الأمر والنهي شرعاً ومن يلزم اتباعه ويحتج بقوله ، وهو النبي صلى الله عليه وسلم . وفي هذا الموضع زيادة على هذا .

وهو أن العبادات والتقديرات فيها لا تؤخذ الا بتوقيف :  
والحديث دليل على الإيتار في لفظ الإقامة . ويخرج عنه التكبير الاول فإنه مثنى ، والتكبير الاخير ايضاً . وخالف ابو حنيفة ، وقال بأن الفاظ الإقامة كالأذان مثناة . واختلاف مالك والشافعي في موضع واحد وهو لفظ « قد قامت الصلاة » فقال مالك : يفرد . وظاهر هذا الحديث يدل له . وقال الشافعي : يثنى للحديث ، للحديث الآخر في صحيح مسلم . وهو قوله « أمر بلال بأن يشفع الأذان ويوتر الإقامة ، إلا الإقامة » أي إلا لفظ « قد قامت الصلاة » . ومذهب مالك - مع ما مر من الحديث - قد أيد بعمل اهل المدينة ونقلهم . وفعالهم في هذا قوى « لأن طريقة النقل والعادة في مثله تقتضي شيوع العمل . فإنه لو كان تغير لعلم وعمل به . وقد اختلف أصحاب مالك في ان إجماع اهل المدينة حجة مطلقاً في مسائل الإجتihad ، او

يختص ذلك بما طريقه النقل والإنتشار ، كالأذان والإقامة ، والصاع والمسد ، والأوقات وعدم أخذ الزكاة من الخضروات ، فقال بعض المتأخرين منهم : والصحيح التعميم ، وبقائه غير صحيح عندنا جزءاً . ولا فرق في مسائل الإجتهاد بينهم وبين غيرهم من العلماء . اذ لم يتم دليل على عصية بعض الأمة .

نعم ، ما طريقه النقل اذا علم اتصاله ، وعدم تغيره ، واقتضت العادة مشروعيته من صاحب الشرع . ولو بالتقرير عليه . فالاستدلال به قوي يرجع الى امر عادي والله اعلم . وقد يستدل بهذا الحديث على وجوب الأذان من حيث انه إذا أدر بالوصف لزم أن يكون الأصل مأثوراً به . وظاهر الأمر الوجوب .

وهذه مسألة تختلف فيها . والمشهور ان الأذان والإقامة سنتان . وقيل : هما فرضان على الكفاية . وهو قول الاصطخري من أصحاب الشافعي . وقد يكون له متمسك بهذا الحديث كما قلنا .

الحديث الثاني : عن أبي جحيفة وهب بن عبد الله السوائي قال : « أتيت النبي صلى الله عليه وسلم - وهو في قبة له حمراء من آدم - قال : فخرج بلال بوضوء ، فن ناضح ونائل ، قال : فخرج النبي صلى الله عليه وسلم وعليه حلة حمراء ، كأني أنظر الى بياض ساقيه ، قال فتوضأ وأذن بلال ، قال : فجعلت أتبع فاه ههنا وههنا ، يقول يميناً وشمالاً : حي على الصلاة ، حي على الفلاح ، ثم ركزت له عنزة ، فتقدم وصلى الظهر ركعتين ، ثم لم يزل يصلي ركعتين حتي رجع الى المدينة » .

قوله « عن أبي جحيفة وهب بن عبد الله » هو المشهور . وقيل : وهب بن جابر . وقيل : وهب بن وهب . والسوائي في نسبة - مضموم السين ممدود - نسبة الى سواده بن عامر بن صعصعة . مات في إمارة بشر بن مروان بالكوفة وقيل : ستة أربع وسبعين . والكلام عليه من وجوه .

أحدها : قوله « فخرج بلال بوضوء » بفتح الواو بمعنى الماء ، وهل هو

اسم لمطابق الماء ، أو بقيد الإضافة الى الوضوء ؟ فيه نظر قد مر . وقوله « فن ناضح ونائل » النضح : الرش . قيل معناه أن بعضهم كان ينال منه ، الا يفضل منه شيء . وبعضهم كان ينال منه ما ينضح على غيره . وتشهد له الرواية الأخرى في الحديث الصحيح « فرأيت بلالا أخرج وضوءاً . فرأيت الناس يبتدرون ذلك الوضوء . فن أصاب منه شيئاً تمسح به ، ومن لم يصب منه أخذ من بلل يد صاحبه » .  
الثاني : يؤخذ من الحديث التماس البركة بما لا يسه الصالحون بملاسته . فإنه ورد في الوضوء الذي توضع منه النبي صلى الله عليه وسلم . ويعدى بالمعنى الى سائر ما يلبسه الصالحون .

الثالث : قوله « فجعلت أتبع فاه ههنا وههنا ، ويريد يميناً وشمالاً » فيه دليل على استدارة المؤذن للاسماع عند الدعاء الى الصلاة . وهو وقت التلفظ بالحيعلتين وقوله « يقول حي على الصلاة » ، حي على الفلاح » يبين وقت الاستدارة . وانه وقت الحيعلتين .

واختلفوا في موضعين . أحدهما : أنه هل تكون قدماه قاريتين مستقبليتي القبلة ، ولا يلتفت الا بوجهه دون بدنه ، او يستدير كله ؟ الثاني هل يستدير مرتين . إحداهما عند قوله « حي على الصلاة حي على الصلاة » والأخرى عند قوله « حي على الفلاح حي على الفلاح » أو يلتفت يميناً ويقول « حي على الصلاة » مرة ثم يلتفت شمالاً فيقول « حي الصلاة » أخرى . ثم يلتفت يميناً ويقول « حي الفلاح » مرة ثم يلتفت شمالاً فيقول « حي على الفلاح » أخرى ، وهذان الوجهان منقولان عن اصحاب الشافعي . وقد رجح هذا الثاني بأنه يكون لكل جهة نصيب من كل كلمة . وقيل انه اختيار القفال . والاقرب عندي الى انقطع الحديث هو الاول .

الرابع : قوله « ثم ركزت له عنزه » . أي اثبتت في الارض . يقال ركزت الشيء اركزه . بضم الكاف في المستقبل - ركزاً : اذا أثبتته . و « العنزه » قيل عصا في طرفها زج . وقيل الحربسة الصغيرة .



الخامس : فيه دليل على استحباب وضع السترة للمصلي ، حيث يُحشى المروء كالصحراء . ودليل على الاكتفاء في السترة بمثل غلظ العنزة . ودليل على أن المروء من وراء السترة غير ضار .

السادس : قوله « ثم لم يزل يصلي ركعتين حتى رجع الى المدينة » هو اخبار عن قصره صلى الله عليه وسلم الصلاة ومواظبته على ذلك . وهو دليل على رجحان القصر على الاتمام . وليس دليلا على وجوبه الاعلى مذهب من يرى أن أفعاله صلى الله عليه وسلم تدل على الوجوب . وليس بمختار في علم الاصول .

السابع : لم يبين في هذه الرواية موضع اجتماعه بالنبي صلى الله عليه وسلم وقد بين ذلك في رواية اخرى قال فيها « اتيت النبي صلى الله عليه وسلم بمكة » وهو بالابطح في قبه له حمراء من آدم » وهذه الرواية المبينة بمقيدة لفائدة زائدة . فانه في الرواية الاولى المبهمة يجوز أن يكون اجتماعه بالنبي صلى الله عليه وسلم في طريقه الى مكة قبل وصوله اليها . وعلى هذا يشكل قوله « فلم يزل يصلي ركعتين حتى رجع الى المدينة » على مذهب بعض الفقهاء من حيث ان السفر تكون له نهاية يوصل اليها قبل الرجوع ، وذلك مانع من القصر عند بعضهم . اما اذا تبين أنه كان الاجتماع بالابطح ، فيجوز أن تكون صلاة الظهر التي ادركها عند ابتداء الرجوع . ويكون قوله « حتى رجع الى المدينة » انتهاء الرجوع .

# الفصل الرابع

## الصفوف

الحديث الاول :

عن أبي هريرة رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « إنما جعل الإمام ليؤتم به ، فلا تختلفوا عليه . فإذا كبر فكبروا ، وإذا ركع فأركعوا ، وإذا قال : سمع الله لمن حمده ، فقولوا : ربنا ولك الحمد . وإذا سجد فاسجدوا . وإذا صلى جالساً فصلوا جلوساً أجمعون »

الحديث الثاني :

وما في معناه من حديث عائشة رضى الله عنها قالت « صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم في بيته وهو شاك ، فصلى جالساً ، وصلى وراءه قوم قياماً فأشار إليهم أن اجلسوا ، فلما انصرف قال : إنما جعل الإمام ليؤتم به » فإذا ركع فاركعوا ، وإذا رفع فارفعوا » وإذا قال سمع الله لمن حمده فقولوا : ربنا ولك الحمد ، وإذا صلى جالساً فصاوا جلوساً أجمعون »

وهذا الحديث الثالث الكلام على حديث أبي هريرة من وجوه :

الأول : اختلفوا في جواز صلاة المقرض خلف المتفل . فمنعها مالك وابو حنيفة وغيرهما ، واستدل لهم بهذا الحديث . وجعل اختلاف النيات داخلا تحت قوله « فلا تختلفوا عليه » وأجاز ذلك الشافعي وغيره . والحديث محمول في هذا المذهب على الاختلاف في الأفعال الظاهرة .

الثاني : الفاء في قوله « فإذا ركع فاركعوا » الخ تدل على ان أفعال المأموم تكون بعد افعال الإمام « لأن الفاء تقتضي التعقيب . وقد مضى الكلام في المنع من السبق . وقال الفقهاء : المساواة في هذه الأشياء مكروهة .

الثالث : قوله « وإذا قال : سمع الله لمن حمده ، فقولوا : ربنا ولك الحمد » يستدل به من يقول : إن التسميع مختص بالإمام . فإن قوله « ربنا ولك الحمد » مختص بالمأموم . وهو اختيار مالك رحمه الله .

الرابع : اختلفوا في اثبات الواو وإسقاطها من قوله « ولك الحمد » بحسب اختلاف الروايات ، وهذا اختلاف في الاختيار لاني الجواز . ويرجح اثباتها بأنه يدل على زيادة معنى . لأنه يكون التقدير ربنا استجب لنا - أو ماقارب ذلك - ولك الحمد . فيكون الكلام مشتملاً على معنى الدعاء ، ومعنى الخبر . وإذا قيل بإسقاط الواو دل على أحد هذين .

الخامس : قوله « وإذا صلى جالساً فصاوا جلوساً أجمعون » أخذ به قوم ، فأجازوا الجلوس خالف الإمام القاعد للضرورة ، مع قدرة المأمومين على القيام . وكأنهم جعلوا متابعة الإمام عذراً في إسقاط القيام . ومنع ، أكثر الفقهاء المشهورين . والمانعون اختلفوا في الجواب عن هذا الحديث على طرق .

الطريق الأول : ادعاء كونه منسوخاً ، وناسخه صلاة النبي صلى الله عليه وسلم بالناس في مرض موته قاعداً وهم قيام ، وأبو بكر قائم يعلمهم بأفعال صلاته وهذا بناء على ان النبي صلى الله عليه وسلم كان الامام ، وأن ابا بكر كان مأموماً في تلك الصلاة ، وقد وقع في ذلك خلاف . وموضع الترجيح هو الكلام على ذلك الحديث . قال القاضي عياض ، قالوا : ثم نسخت امامة القاعد جملة بقوله « لا يؤمن احد بعدي جالساً » وبفعل الخلفاء بعده ، وأنه لم يؤم احد منهم جالساً « وان كان النسخ لا يمكن بعد النبي صلى الله عليه وسلم . فثابتهم على ذلك تشهد بصحة نهيه عن إمامة القاعد بعده ، وتقوي لين هذا الحديث .

وأقول : هذا ضعيف . وأما الحديث في « لا يؤمن أحد بعدى جالساً »  
فحديث رواه الدارقطني عن جابر بن يزيد الجعفي - بضم الجيم وسكون العين - عن  
الشعبي - بفتح الشين - أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « لا يؤمن أحد بعدى  
جالساً » وهذا مرسل . وجابر بن يزيد قالوا فيه متروك . ورواه مجالد عن الشعبي ،  
وقد استضعف مجالد .

وأما الاستدلال بترك الخلفاء الإمامة عن قعود فأضعف . فإن ترك الشيء  
لا يدل على تحريمه . فلعلهم اكتفوا بالاستنابة للقادرين ، وإن كان الاتفاق قد حصل  
على أن صلاة القاعد بالقائم مرجوحة ، وأن الأولى تركها . فذلك كاف في بيان  
سبب تركهم الإمامة من قعود . وقولهم « إنه يشهد بصحة نهيه عن إمامة القاعد  
بعده » ليس كذلك ، لما بيناه من أن الترك للفعل لا يدل على تحريمه .

الطريق الثاني : في الجواب عن هذا الحديث للمانعين ادعاء أن ذلك مخصوص  
بالنبي صلى الله عليه وسلم . وقد عرف أن الأصل عدمه حتى يدل عليه دليل .  
الطريق الثالث : التأويل بأن يحمل قوله « وإذا صلى جالساً فصاوا جلوساً »  
على أنه إذا كان في حالة الجلوس فاجاسوا ، ولا تخالفوه بالقيام . وكذلك إذا صلى  
قائماً فصاوا قياماً ، أي إذا كان في حال القيام فقوموا ، ولا تخالفوه بالقعود .  
وكذلك في قوله « إذا ركع فاركعوا وإذا سجد فاسجدوا » وهذا بعيد . وقد ورد  
في بعض الأحاديث وطرقها ما ينفيه ، مثل ما جاء في حديث عائشة رضي الله عنها  
الآتي « أنه أشار إليهم : أن اجاسوا » ومنه تعليل ذلك بموافقة الاعاجم في القيام  
على ملوكهم وسياق الحديث في الجاهلية يمنع من سبق الفهم إلى هذا التأويل .  
والكلام على حديث عائشة مثل الكلام على حديث أبي هريرة ، وما فيه من  
الزيادة قد حصل التنبيه عليه :

# الفصل الخامس

## صفة صلاة النبي ﷺ

الحديث الأول : عن أبي هريرة رضي الله عنه قال « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا كبر في الصلاة سكت هنيهة قبل أن يقرأ ، فقالت : يا رسول الله « بأبي أنت وأمي ، أرأيت سكوتك بين التكبير والقراءة » ما تقول ؟ قال : أقول « اللهم باعد بيني وبين خطاياي كما باعدت بين المشرق والمغرب . اللهم نقني من خطاياي كما ينقى الثوب الأبيض من الدنس . اللهم اغسلني بالماء والثلج والبرد » . تقدم القول في أن « كان » تشعر بكثرة الفعل أو المداومة عليه . وقد تستعمل في مجرد وقوعه .

وهذا الحديث يدل لمن قال باستحباب الذكر بين التكبير والقراءة . فإنه دل على استحباب هذا الذكر . والدال على المقيد دال على المطلق فينا في ذلك كراهية المالكية الذكر بين التكبير والقراءة . ولا يقتضي استحباب ذكر آخر معين ، وفيه دليل لمن قال باستحباب هذه السكينة بين التكبير والقراءة والمراد بالسكينة ههنا : السكوت عن الجهر ، لاعن مطلق القول ، أو عن قراءة القرآن لاعن الذكر وقوله « ما تقول » ؟ يشعر بأنه فهم أن هناك قولاً ، فإن السؤال وقع بقوله « ما تقول ؟ » ولم يقع بقوله « هل تقول » ؟ والسؤال « بهل » تقدم على السؤال « بما » ههنا ولعله استدل على أصل القول بحركة الفم كما ورد في استدلالهم على القراءة في السر باضطراب لحيته .

وقوله « اللهم باعد بيني وبين خطاياي كما باعدت بين المشرق والمغرب » عبارة إما عن محوها وترك المؤاخذة بها وإما عن المنع من وقوعها والعصمة منها . وفيه مجازان . أحدهما : استعمال المباعدة في ترك المؤاخذة ، أو في العصمة منها . والمباعدة في الزمان أو في المكان في الأصل . والثاني : استعمال المباعدة في الإزالة الكلية ، فإن أصلها لا يقتضي الزوال . وليس المراد ههنا البقاء مع البعد ، ولا ما يطابقه من المجاز . وإنما المراد الإزالة بالكلية . وكذلك التشبيه بالمباعدة بين المشرق والمغرب ، المقصود منه ترك المؤاخذة أو العصمة .

وقوله « اللهم نقني من خطاياي - إلى قوله - من الدنس » مجاز - كما تقدم - عن زوال الذنوب وأثرها . ولما كان ذلك أظهر في الثوب الأبيض من غيره من الألوان وقع التشبيه به .

وقوله « اللهم اغسلني » إلى آخره يحتمل أمرين - بعد كونه مجازاً عما ذكرناه - أحدهما : أن يراد بذلك التعبير عن غاية الحو ، أعني بالمجموع ، فإن الثوب الذي تتكرر عليه التنيه بثلاثة أشياء منتمية يكون في غاية النقاء .

الوجه الثاني : أن يكون كل واحد من هذه الأشياء مجازاً عن صفة يقع بها التكفير والحو . ولعل ذلك كقول تعالى « البقرة ٢٨٦ وأعف عنا واغفر لنا وارحمنا » فكل واحدة من هذه الصفات - أعني : العفو ، والمغفرة ، والرحمة - لها أثرها في محو الذنب . فعلى هذا الوجه ينظر إلى الأفراد « ويجعل كل فرد من أفراد الحقيقة دالاً على معنى فرد مجازي . وفي الوجه الأول لا ينظر إلى أفراد الألفاظ « بل تجعل جملة اللفظ دالة على غاية الحو للذنب .

الحديث الثاني : عن عائشة رضي الله عنها قالت « كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يستفتح الصلاة بالتكبير ، والقراءة بالحمد لله رب العالمين . وكان إذا ركع لم يشخص رأسه ولم يصوبه ولكن بين ذلك ، وكان إذا رفع رأسه من الركوع لم يسجد حتى يستوي قائماً ، وكان إذا رفع رأسه من السجدة لم يسجد ، حتى



يستوي قاعداً ، وكان يقول في كل ركعتين التحية ، وكان يفرش رجله اليسرى ، وينصب رجله اليمنى ، وكان ينهى عن عقبسة الشيطان وينهى أن يفرش الرجل ذراعيه افتراش السبع ، وكان يختم الصلاة بالتسليم .

هذا الحديث سها المصنف في إirاده في هذا الكتاب . فإنه مما انفرد به مسلم عن البخاري ، فرواه من حديث حسين المعلم عن بديل بن ميسره عن أبي الجوزاء عن عائشة رضى الله عنها . وشرط الكتاب تخريج الشيخين للحديث . قولها « كان يستفتح الصلاة بالتكبير » قد تقدم الكلام على لفظة « كان » فإنها قد تستعمل في مجرد وقوع الفعل . وهذا الحديث - مع حديث أبي هريرة - قد يدل على ذلك . فإنها قد استعملت في أحدها على غير ما استعملت في الآخر . فإن حديث أبي هريرة ان اقتضى المداومة أو الأكثرية على السكوت وذلك الذكر ، وهذا الحديث يقتضي المداومة - أو الأكثرية - لافتتاح الصلاة بعد التكبير بالحمد لله رب العالمين ، تعارضاً . وهذا البحث مبني على أن يكون لفظ « القراءة » مجروراً . فإن كانت لفظة « كان » لا تدل إلا على الكثرة فلا تعارض ، إذ قد يكثران جميعاً . وهذه الأفعال التي نذكرها عن النبي صلى الله عليه وسلم في الصلاة قد استدلل الفقهاء بكثير منها على الوجوب ، لا لأن الفعل يدل على الوجوب ، بل لأنهم يرون أن قوله تعالى ( أقموا الصلاة ) خطاب مجمل مبين بالفعل ، والفعل المبين للمجمل المأثور به يدخل تحت الأمر ، فيدل مجموع ذلك على الوجوب . وإذا سلكت هذه الطريقة ووجدت أفعالا غير واجبة ، فلا بد أن يحال ذلك على دليل آخر دل على عدم الوجوب .

وفي هذا الاستدلال بحث . وهو أن يقال : الخطاب المجمل يتبين بأول الأفعال وقوعاً . فإذا تبين بذلك الفعل لم يكن ما وقع بعده بياناً لوقوع البيان بالأول ، فيبقى فعلاً مجرداً لا يدل على الوجوب . اللهم إلا أن يدل دليل على وقوع ذلك الفعل المستدل به بياناً ، فيتوقف الاستدلال بهذه الطريقة على وجود ذلك الدليل ، بل قد يقوم الدليل على خلافه ، كرواية من رأى فعلاً للنبي صلى الله عليه وسلم ، وسبقت

له صلى الله عليه وسلم مدة يقيم الصلاة فيها ، وكان هذا الراوي الرائي من أصاغر الصحابة الذين حصل تمييزهم ورؤيتهم بعد إقامة الصلاة مدة فهذا مقطوع بتأخره . وكذلك من أسلم بعد مدة إذا أخبر برؤيته للفعل . وهذا ظاهر في التأخير . وهذا تحقيق بالغ .

وقد يجاب عنه بأمر جدي لا يقوم مقامه . وهو أن يقال : دل الحديث المعين على وقوع هذا الفعل . والأصل عدم غيره وقوعاً بدلالة الأصل عدم غيره نوعاً ، فينبغي أن يكون وقوعه بياناً . وهذا قد يقوى إذا وجدنا فعلاً ليس فيه شيء مما قام الدليل على عدم وجوبه . فأما إذا وجد فيه شيء من ذلك ، فإذا جعلناه مبيناً بدلالة الأصل على عدم غيره ودل الدليل على عدم وجوبه لزم النسخ لذلك الوجوب الذي ثبت أولاً فيه . ولا شك أن مخالفة الأصل أقرب من التزام النسخ . وقولها « وكان يفتتح الصلاة بالتكبير » يدل على أمور : -

أحدها : أن الصلاة تفتتح بالتحريم ، أعني « هو أعم من التكبير ، بمعنى أنه لا يكتفي بالنية في الدخول فيها . فإن التكبير تحريم مخصوص . والدال على وجود الأخص دال على وجود الأعم . وأعني بالأعم هاهنا هو المطلق . ونقل بعض المتقدمين خلافه . وربما تأواه بعضهم على «الك . والمعروف خلافه عنه وعن غيره . الثاني : أن التحريم يكون بالتكبير خصوصاً . وأبو حنيفة يخالف فيه ويكتفي بمجرد التعظيم . كقوله « الله أجل أو أعظم » والإستلال على الوجوب بهذا الفعل ، إما على الطريقة السابقة من كونه بياناً للجعل . وفيه «انقدم . وإيا بأن يضم الى ذلك قوله صلى الله عليه وسلم « صاوا كما رأيتموني أصلي » وقد فعلاوا ذلك في مواضع كثيرة .

واستدلوا على الوجوب بالفعل ، مع هذا القول ، أعني قوله صلى الله عليه وسلم « صاوا كما رأيتموني أصلي » ، وهذا إذا أخذ منفرداً عن ذكر سببه وسياقه اشعر بأنه خطاب للامة بأن يصاوا كما صلى صلى الله عليه وسلم . فيقوى الإستدلال

بهذه الطريقة، على كل فعل ثبت أنه فعله في الصلاة . وإنما هذا الكلام قطعاً من حديث مالك بن الحويرث قال « أتينا رسول الله صلى الله عليه وسلم - ونحن شببة متقاربون - فأقننا عنده عشرين ليلة . وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم رحيماً رفيقاً . فظن أنا قد اشتقنا أهلنا . فسألنا عن تركنا من أهلنا ؟ فأخبرنا . فقال ارجعوا إلى أهليكم ، فأقيموا فيهم وعلموهم » ومروهم . فإذا حضرت الصلاة فليؤذن لكم أحدكم . ثم ليؤمكم أكبركم » زاد البخاري « وصلوا كما رأيتموني أصلي » فهذا خطاب لمالك وأصحابه بأن يوقعوا الصلاة على ذلك الوجه الذي رأوا النبي صلى الله عليه وسلم يصلي عليه ، ويشاركهم في هذا الخطاب كل الأمة في أن يوقعوا الصلاة على ذلك الوجه . فما ثبت استمرار فعل النبي صلى الله عليه وسلم عليه دائماً دخل تحت الأمر ، وكان واجباً . وبعض ذلك « مقطوع به » أي « مقطوع باستمرار فعله له . وما لم يدل دليل على وجوده في تلك الصلوات التي تعاقب الأمر بإيقاع الصلاة على صفتها - لا يجزم بتناول الأمر له . وهذا أيضاً يقال فيه من الجدل . ما أشرنا إليه .

وقيل « والقراءة بالحمد لله رب العالمين » تمسك به مالك وأصحابه في ترك الذكر بين التكبير والقراءة . فانه لو تخال ذكر بينهما لم يكن الافتتاح بالقراءة بالحمد لله رب العالمين ، وهذا على أن تكون « القراءة » مجرورة لامنصوبة واستدل به أصحاب مالك أيضاً على ترك التسمية في ابتداء الفاتحة . وتأوله غيرهم على أن المراد : يفتتح بسورة الفاتحة قبل غيرها من السور . وليس بقوي ، لأنه إن أجرى مجرى الحكاية فذلك يقتضي البداء بهذا اللفظ بعينه فلا يكون قبله غيره . لأن ذلك الغير يكون هو المفتتح به . وإن جعل اسماً فسورة الفاتحة لا تسمى بهذا المجموع أعني « الحمد لله رب العالمين » بل تسمى بسورة الحمد . فلو كان لفظ الرواية « كان يفتتح بالحمد » لقوى هذا المعنى . فانه يدل حينئذ على الافتتاح بالسورة التي البسملة بعضها عند هذا المتأول لهذا الحديث .

وقولها « وكان إذا رُفع لم يشخص رأسه » أي لم يرفعه . ومادة اللفظ تدل على الارتفاع . ومنه : اشخص بصره ، إذا رفعه نحو جهة العلو . ومنه الشخص لارتفاعه للإبصار ، ومنه شخص المسافر إذا خرج من منزله إلى غيره . ومنه ما جاء في بعض الآثار « فشخص بي » أي أتاني ما يقلقني ، كأنه رفع من الأرض للاقه .

وقولها « ولم يصوبه » أي لم ينكسه . ومنه الصيب : المطر . صاب يصوب إذا نزل . قال الشاعر :

فلست لأنسى ولكن الملاك      تنزل من جو السماء يصوب

ومن أطلق « الصيب » على الغيم فهو من باب المجاز . لأنه سبب الصيب الذي هو المطر .

وقولها « ولكن بين ذلك » إشارة إلى المسنون في الركوع . وهو الاعتدال واستواء الظهر والعنق .

وقولها « وكان إذا رفع رأسه من الركوع لم يسجد حتى يستوى قائماً » دليل على الرفع من الركوع والاعتدال فيه . والفقهاء اختلفوا في وجوب ذلك على ثلاثة أقوال . الثالث : أنه يجب ما هو إلى الاعتدال أقرب . وهذا عندنا من الأفعال التي ثبت استمرار النبي صلى الله عليه وسلم ، أعني الرفع من الركوع .

أما قولها « وكان إذا رفع رأسه من السجود لم يسجد حتى يستوي قاعداً » يدل على الرفع من السجود ، وعلى الاستواء في الجلوس بين السجدين . فأما الرفع فلا بد منه . لأنه لا يتصور تعدد السجود إلا به . بخلاف الرفع من الركوع فإن الركوع غير متعدد . وهما بعض الفضلاء من المتأخرين ، فذكر ما ظاهره الخلاف في الرفع من الركوع والاعتدال فيه . فلما ذكر السجود قال : الرفع من السجود والاعتدال فيه والطمأنينة كالركوع . فاقضى ظاهر كلامه أن الخلاف في الرفع من الركوع جار في الرفع من السجود ، وهذا سهو عظيم ، وليس كذلك

بالضرورة لأنه لا يتصور خلاف في الرفع من السجود ، اذ السجود متعدد شرعاً . ولا يتصور تعددة الا بالرفع الفاصل بين السجدين وقولها : وكان يقول في كل ركعتين التحية ، اطلقت لفظ « التحية » على التشهد كله ، من باب اطلاق اسم الجزء على الكل . وهذا الموضع مما فارق فيه الاسم المسمى . فان التحية ، الملك ، أو البقاء ، او غيرهما على ما سيأتي . وذلك لا يتصور قوله ، وإنما يقال اسمه الدال عليه . وهذا بخلاف قولنا : أكلت الخبز وشربت الماء فان الاسم هناك اريد به المسمى . واما لفظه الاسم فقد قيل فيها : ان الاسم هو المسمى . وفيه نظر دقيق .

وقولها « وكان يفرش رجله اليسرى . وينصب رجله اليمنى » يستدل به أصحاب أبي حنيفة على اختيار هذه الهيئة للجلوس للرجل . ومالك اختار التورك ، وهو أن يفضي بوركه الى الارض « وينصب رجله اليمنى . والشافعي فرق بين التشهد الاول والتشهد الاخير . ففي الأول ، أختار الافتراش على التورك ، وفي الثاني اختار التورك . وقد ورد أيضاً هيئة . فجمع الشافعي بين الحديشين . فحمل الافتراش على الأول وحمل التورك على الثاني . وقد ورد ذلك مفصلاً في بعض الأحاديث . ورجح من جهة المعنى بأمرين ليسا بالقويين . أحدهما : أن المخالفه في الهيئه قد تكون سبباً للتذكر عند الشك في كونه التشهد الأول « أو في التشهد الأخير . والثاني : إن الافتراش هيئه استيفاز . فناسب أن تكون في التشهد الأول ، لأن المصلي مستوفز للقيام ، والتورك هيئه اطمئنان ، فناسب الأخير . والاعتماد على النقل أولى .

وقولها « وكان ينهى عن عقبة الشيطان » و يروى « عن عقب الشيطان » وفسر بأن يفرش قدميه ويجلس بإليتيه على عقبيه . وقد سمي ذلك أيضاً الإقعاء . وقولها « وينهى أن يفتersh - الى قولها - السبع » وهو أن يضع ذراعيه على الأرض في السجود . والسنة أن يرفعهما ، ويكون الموضوع على الأرض كفيه فقط .

وقولها « وكان يختم الصلاة بالتسليم » أكثر الفقهاء على تعيين التسليم للخروج من الصلاة ، اتباعاً للفعل المواظب عليه . ولا يدل الحديث على أكثر من مسمى

السلام . وقد يؤخذ من هذا أن التسليم من الصلاة لقولها « وكان يحتم الصلاة بالتسليم » وليس بالشديد الظهور في ذلك . وأبو حنيفة يخالف فيه .

الحديث الثالث : عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما « إن النبي صلى الله عليه وسلم كان يرفع يديه حذو منكبيه إذا افتتح الصلاة ، وإذا كبر للركوع ، وإذا رفع رأسه من الركوع رفعهما كذلك وقال : سمع الله لمن حمده ، ربنا ولك الحمد . وكان لا يفعل ذلك في السجود » .

اختلف الفقهاء في رفع اليدين في الصلاة على مذاهب متعددة . فالشافعي قال بالرفع في هذه الأماكن الثلاثة ، أعني في افتتاح الصلاة والركوع والرفع من الركوع . وحجته هذا الحديث . وهو من أقوى الأحاديث سنداً وأبو حنيفة لا يرى الرفع في غير الإفتتاح وهو المشهور عند أصحاب مالك . والمعمول به عند المتأخرين منهم . واقتصر الشافعي على الرفع في هذه الأماكن الثلاثة لهذا الحديث . وقد ثبت الرفع عند القيام من الركعتين . وقياس نظره أن يسن الرفع في ذلك المكان أيضاً ، لأنه لما قال بإثبات الرفع في الركوع والرفع منه - لكونه زائداً على من روى الرفع عند التكبير فقط - وجب أيضاً أن يثبت الرفع عند القيام من الركعتين . فإنه زائد على من أثبت الرفع في هذه الأماكن الثلاثة فقط . والحجة واحدة في الموضعين « وأول راض سيرة من يسيرها » والصواب - والله أعلم - استحباب الرفع عند القيام من الركعتين ، لثبوت الحديث فيه .

وأما كونه مذهباً للشافعي - لأنه قال « إذا صح الحديث فهو مذهبي » أو ما هذا معناه - ففي ذلك نظر . ولما ظهر لبعض الفضلاء المتأخرين من المالكية قوة الرفع في الأماكن الثلاثة على حديث ابن عمر اعتذر عن تركه في بلاده فقال : وقد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه رفع يديه فيها - أي في الركوع والرفع منه - ثبوتاً لا مرد له صحة - فلا وجه للعدول عنه ، إلا أن في بلادنا هذه يستحب للعالم تركه ، لأنه إن فعاه نسب إلى البدعة ، وتأذى في عرضه ، وربما تعدت الأذى إلى



بدنه . فوقاية العرض والبدن بترك سنة واجب في الدين وقوله « حذو منكبيه » هو اختيار الشافعي في منتهى الرفع ، وأبو حنيفة اختار الرفع الى حذو الأذنين وفيه حديث آخر يدل عليه ، ورجح مذهب الشافعي بقوة السند ، لحديث ابن عمر ، بكثرة الرواة لهذا المعنى ، فروى عن الشافعي أنه قال وروى هذا الخبر بضعة عشر نفساً من الصحابة . وربما سلك طريق الجمع فحمل خبر ابن عمر على أنه رفع يديه حتى حاذى كفاه منكبيه . والخبر الآخر على أنه رفع يديه حتى حاذت أطراف أصابعه أذنيه . وقيل : انه رويت رواية من حديث عبد الجبار بن وائل عن أبيه قال : « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا افتتح الصلاة رفع يديه حتى يحاذي بها منكبيه ، ويحاذى بإبهاميه أذنيه » .

واختلف أصحاب الشافعي متى يبدأ التكبير ؟ فمنهم من قال : يبدأ التكبير مع ابتداء رفع اليدين ، ويتم التكبير مع انتهاء ارسال اليدين . ونسب هذا الى رواية وائل بن حجر . وقد نقل في رواية وائل بن حجر « استقبل النبي صلى الله عليه وسلم ، وكبر فرفع يديه حتى حاذى بها أذنيه » وهذه الرواية لاتدل على مانسب الى رواية وائل بن حجر ، وفي رواية لأبي داود - فيها بعض مجهولين - لفظها « انه رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم يرفع يديه مع التكبير » وهذا اقرب في الدلالة . وفي رواية أخرى لأبي داود - فيها انقطاع - أنه « أبصر رسول الله صلى الله عليه وسلم حين قام الى الصلاة رفع يديه » حتى كانتا بحيال منكبيه ، وحاذى بإبهاميه أذنيه ، ثم كبر » وفي رواية أخرى أجود من هاتين « وكان إذا كبر رفع يديه » وهذه محتملة . لأننا إذا قلنا « فلان فعل » احتمل ان يراد شرع في الفعل ، ويحتمل ان يراد فرغ منه ، ويحتمل ان يراد جملة الفعل . ومن أصحاب الشافعي من قال : يرفع اليدين غير مكبر . ثم يبتديء التكبير مع ابتداء الإرسال ، ثم يتم التكبير مع تمام الإرسال . وينسب هذا الى رواية أبي حميد الساعدي . ومنهم من قال : يرفع اليدين غير مكبر » ثم يكبر ، ثم يرسل اليدين بعد ذلك . وينسب هذا الى رواية ابن عمر . وهذه

الرواية التي ذكرها المصنف ظاهرها عندي مخالف لما نسب الى رواية ابن عمر ، فإنه جعل افتتاح الصلاة ظرفاً لرفع اليدين . فإما ان يحمل الإفتتاح على اول جزء من التكبير ، فينبغي ان يكون رفع اليدين معه . وصاحب هذا القول يقول : يرفع اليدين غير مكبر . وإما ان يحمل الإفتتاح على التكبير كله ، فأيضاً لا يقتضي ان يرفع اليدين غير مكبر وقوله « وقال سمع الله لمن حمده ، ربنا ولك الحمد » يقتضي جمع الامام بين الأمرين . فإن الظاهر ان ابن عمر إنما حكى وروى عن حالة الإمامة . فإنها الحالة الغالبة على النبي صلى الله عليه وسلم ، وغيرها نادر جداً . وإن حمل اللفظ على العموم دخل فيه المنفرد والإمام . وقد فسر قوله « سمع الله لمن حمده » اي استجاب الله دعاء من حمده ، وقد تقدم الكلام في اثبات الواو وحذفها .

وقوله « وكان لا يفعل ذلك في السجود » يعني الرفع . وكأنه يريد بذلك عند ابتداء السجود ، او عند الرفع منه . وحمله على الابتداء اقرب واكثر الفقهاء على القول بهذا الحديث ، وانه لا يسن رفع اليدين عند السجود . وخالف بعضهم في ذلك وقال : يرفع الحديث ورد فيه . وهذا يقتضي ما ذكرناه في القاعدة ، وهو القول بإثبات الزيادة وتقديمها على من نفاها أو سكنت عنها . والذين تركوا الرفع في السجود ساكروا مسلك الترجيح لرواية ابن عمر في ترك الرفع في السجود ، والترجيح إنما يكون عند التعارض ، ولاتعارض بين رواية من اثبت الزيادة وبين من نفاها ، او سكنت عنها . الا ان يكون النفي والإثبات منحصرين في جهة واحدة . فإن ادعي ذلك في حديث ابن عمر والحديث الآخر وثبت اتحاد الوقتين فذاك .

#### الحديث الرابع :

عن ابن عباس رضى الله عنهما قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « أمرت أن اسجد على سبعة أعظم : على الجبهة - وأشار بيده الى أنفه - واليدين ، والركبتين ، وأطراف القدمين » .  
الكلام عليه من وجوه .

الأول : انه صلى الله عليه وسلم سمي كل واحد من هذه الأعضاء عظماً باعتبار  
الجللة ، وان اشتمل كل واحد منها على عظام . ويحتمل أن يكون ذلك من باب  
تسمية الجملة باسم بعضها .

الثاني : ظاهر الحديث يدل على وجوب السجود على هذه الأعضاء ، لأن الأمر  
للو جوب ، والواجب عند الشافعي منها الجبهة ، لم يتردد قوله فيه . واختلف قوله  
في اليدين والركبتين والقدمين . وهذا الحديث يدل للوجوب . وقد رجح بعض  
أصحابه عدم الوجوب . ولم أرهم عارضوا هذا بدليل قوي أقوى من دلالة ، فانه  
استدل لعدم الوجوب بقوله صلى الله عليه وسلم في حديث رفاعه « ثم يسجد  
فيمكن جبهته » وهذا غاية أن تكون دلالة مفهوم ، وهو مفهوم لقب  
أو غاية . والمنطوق الدال على وجوب السجود على هذه الأعضاء مقدم عليه ،  
وليس هذا من باب تخصيص العموم بالمفهوم ، كما مر لنا في قوله صلى الله عليه وسلم  
« جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً » مع قوله « جعلت لنا الأرض مسجداً ،  
وجعلت تربتها لنا طهوراً » فانه ثمة يعمل بذلك العموم من وجه ، اذا قدمنا  
دلالة المفهوم . وههنا اذا قدمنا دلالة المفهوم أسقطنا الدليل الدال على وجوب  
السجود على هذه الأعضاء - أعني اليدين والركبتين والقدمين - مع تناول اللفظ  
لها بخصوصها . وأضعف من هذا ما استدل به على عدم الوجوب من قوله  
صلى الله عليه وسلم « سجد وجهي للذي خلقه » قالوا :

فأضاف السجود الى الوجه ، فانه لا يلزم من إضافة السجود الى الوجه  
انحصار السجود فيه . وأضعف من هذا : الاستدلال على عدم الوجوب بأن  
سمى السجود يحصل بوضع الجبهة « فان هذا الحديث يدل على إثبات زيادة  
على المسمى ، فلا تترك ، وأضعف من هذا : المعارضة بقياس شبهي ، ليس بقوى ،  
مثل أن يقال : أعضاء لا يجب كشفها ، فلا يجب وضعها كغيرها من الأعضاء ،  
سوى الجبهة . وقد رجح المخالفي من أصحاب الشافعي القول بالوجوب ، وهو  
أحسن عندنا من قول من رجح عدم الوجوب .

وذهب أبو حنيفة الى أنه إن سجد على الأنف وحده كفاه ، وهو قول في مذهب مالك وأصحابه . وذهب بعض العلماء الى أن الواجب السجود على الجبهة والأنف معاً . وهو قول في مذهب مالك أيضاً . ويحتج لهذا المذهب بحديث ابن عباس هذا . فإن في بعض طرقه « الجبهة والأنف معاً » وفي هذه الطريق التي ذكرها المصنف « الجبهة » ، وأشار بيده الى أنفه « فقيل : معنى ذلك إنها جعلتا كاعضو الواحد ويكون الأنف كالتابع للجبهة . واستدل على هذا بوجهين أحدهما : أنه لو كان كعضو منفرد عن الجبهة حكماً لكانت الاعضاء المأمور بالسجود عليها ثمانية ، لا سبعة . فلا يطابق العدد المذكور في أول الحديث . الثاني : أنه قد اختلفت العبارة مع الإشارة الى الأنف . فإذا جعلنا كعضو واحد أمكن أن تكون الإشارة الى أحدهما إشارة الى الآخر . فتطابق الإشارة العبارة . وربما استنتج من هذا : أنه إذا سجد على الأنف وحده أجزأه ، لأنها إذا جعلتا كعضو واحد كان السجود على الأنف كالسجود على بعض الجبهة فيجزئ . والحق أن مثل هذا لا يعارض التصريح بذكر الجبهة والأنف ، لكونها داخيتين تحت الأمر ، وإن أمكن أن يعتقد أنها كعضو واحد من حيث العدد المذكور فذلك في التسمية والعبادة ، لا في الحكم الذي دل عليه الأمر .

وأيضاً فإن الإشارة قد لا تعين المشار اليه ، فإنها إنما تتعاق بالجبهة ، فإذا تفاوت ما في الجهة أمكن أن لا يتعين المشار اليه يقيناً . وأما اللفظ فإنه معين لما وضع له ، فتقدمه أولى .

الثالث : المراد باليدين - ههنا - الكفان ، وقد اعتقد قوم أن « طاق لفظ « اليدين » يحمل عليهما ، كما في قوله تعالى ( فاقطعوا أيديهما ) . واستنتجوا من ذلك التيمم الى الكوعين . وعلى كل تقدير فسواء صح هذا أم لا ، فالمراد ههنا الكفان . لأننا لو حملناه على بقيه الذراع لدخل تحت المنهى عنه من افتراس الكلب أو السبع . ثم تصرف الفقهاء بعد ذلك . فقال بعض « صنفني الشافعية : إن المراد

الراحة ، أو الاصابع . ولا يشترط الجمع بينهما ، بل يكفي أحدهما . وأو سجد على ظهر الكف لم يكفه . هذا معنى ما قال .

الرابع : قد يستدل بهذا على انه لا يجب كشف شيء من هذه الاعضاء . فان مسمى السجود يحصل بالوضع . فن وضعها فقد أتى بما أمر به . فوجب أن يخرج عن العهدة . وهذا يلتفت الى بحث أصولي ، وهو ان الاجزاء في مثل هذا هل هو راجع الى اللفظ ؟ أم الى أن الأصل عدم وجوب الزائد على المفلوظ به ، مضموماً الى فعل المأثور به ؟

وحاصله : أن فعل المأثور به هل هو علة الاجزاء ، أو جزء علة الاجزاء ؟ ولم يختلف في ان كشف الركبتين غير واجب ، وكذلك القدمان . اما الأول فلما يحذر فيه من كشف العورة واما الثاني - وهو عدم كشف القدمين - فعليه دليل لطيف جداً . لأن الشارع وقت المسح على الخف بمدة تقع فيها الصلاة مع الخف ، فلو وجب كشف القدمين لوجب نزع الخفين ، وانتقضت الطهارة ، وبطأت الصلاة . وهذا باطل . ومن نازع في انتقاض الطهارة بنزع الخف ، فيرد عليه بحديث صفوان الذي فيه « أمرنا أن لا نترع خفافنا - الى آخره » . فنقول : لو وجب كشف القدمين لناقضه إباحة عدم الترع في هذه المدة التي دل عليها لفظة « أمرنا » المحمولة على الإباحة . وأما اليدان : فللشافعي تردد في وجوب كشفهما .

#### الحديث الخامس :

عن أبي هريرة رضي الله عنه قال « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا قام الى الصلاة يكبر حين يقوم ، ثم يكبر حين يركع ، ثم يقول سمع الله لمن حمده ، حين يرفع صلاه من الركعة ، ثم يقول وهو قائم : ربنا ولك الحمد ، ثم يكبر حين يهوى . ثم يرفع رأسه ، ثم يكبر حين يسجد ، ثم يكبر حين يرفع رأسه ، ثم يفعل ذلك في صلاته كلها ، حتى يقضيها ، ويكبر حين يقوم من التمتين بعد الجلوس » .

الكلام عاياه من وجوه :

أحدها : أنه يدل على اتمام التكبير ، بأن يوقع في كل خفض ورفع ، مع التسميع في الرفع من الركوع . وقد اتفق الفقهاء على هذا ، بعد أن كان وقع فيه خلاف لبعض المتقدمين . وفيه حديث رواه النسائي أنه « كان لا يتم التكبير » .  
الثاني قوله « يكبر حين يقوم » يقتضى إيقاع التكبير في حال القيام . ولا شك ان القيام واجب في الفرائض للتكبير « وقراءة الفاتحة - عند من يوجبها - مع القدرة . فكل انحناء يمنع اسم القيام عند التكبير يبطل التحريم ، ويقتضى عدم انعقاد الصلاة فرضاً .

وقوله « ثم يقول سمع الله لمن حمده حين يرفع صلبه من الركعة » يدل على جمع الامام بين التسميع والتحميد ، لما ذكرنا ان صلاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم محمولة على حال الامامة للغلبة . ويدل على ان التسميع يكون حين الرفع « والتحميد بعد الاعتدال » وقد ذكرنا ان الفعل يطلق على ابتدائه ، وعلى انتهائه ، وعلى جماعته حال مباشرته . ولا بأس بأن يحمل قوله « يقول حين يرفع صلبه » على حركته حالة المباشرة . ليكون الفعل مستصحباً في جميعه للذكر .

الثالث : قوله « يكبر حين يقوم - الى آخره » اختلفوا في وقت هذا التكبير . فاختار بعضهم ان يكون عند الشروع في النهوض ، وهو مذهب الشافعي . واختار بعضهم ان يكون عند الاستواء قائماً ، وهو مذهب مالك . فان حمل قوله « حين يرفع » على ابتداء الرفع ، وجعل ظاهراً فيه « دل ذلك لمذهب الشافعي . ويرجح من جهة المعنى بشغل زمن الفعل بالذكر . والله اعلم .

الحديث السادس :

عن مطرف بن عبد الله قال « صليت أنا وعمران بن حصين خلف علي بن أبي طالب ، فكان اذا سجد كبر ، واذا رفع رأسه كبر ، واذا نهض من الركعتين كبر . فلما قضى الصلاة أخذ بيدي عمران بن حصين ، وقال : قد ذكرني هذا

صلاة محمد صلى الله عليه وسلم - او قال : صلى بنا صلاة محمد صلى الله عليه وسلم » .

« طرف » ابن عبد الله بن الشخير - مكسور الشين المعجمة ، مشدد الخاء المكسورة وآخره راء - ابو عبد الله العامري . يقال : انه من بني الحريش - بفتح الخاء المهملة ، وكسر الراء المهملة وآخره شين معجمة - والحريش من بني عامر بن صعصعة ، مات سنة خمس وتسعين ، متفق على اخراج حديثه في الصحيحين والحديث يدل على التكبير في الحالات المذكورة فيه ، وأتمام التكبير في حالات الانتقالات ، وهو الذي استمر عليه عمل الناس وأئمة فقهاء الأمصار . وقد كان فيه من بعض السلف خلاف على ما قدمنا . فنههم من اقتصر على تكبيرة الاحرام ، ومنهم من زاد عليها من غير اتمام . والذي اتفق الناس عليه بعد ذلك ما ذكرناه . وأما حكم تكبيرات الانتقالات « وهل هي واجبة أم لا ؟ فذلك مبني على أن الفعل للوجوب أم لا ؟ وإذا قلنا انه ليس للوجوب رجع الى ما تقدم البحث فيه » من أنه بيان للمجمل أم لا ؟ فن ههنا مأخذ من يرى الوجوب .

والأكثر على الاستحباب . وإذا قلنا بالاستحباب فهل يسجد للسهو اذا ترك منها شيئاً ، ولو واحدة ، أولاً يسجد ولو ترك الجميع ، أولاً يسجد حتى يترك متعدياً منها ؟ اختلفوا فيه . وليس له بهذا الحديث تعاق « الا أن يجعل مقدمة » فيستدل به على أنه سنة ، ويضم اليه مقدمة أخرى : ان ترك السنة يقتضى السجود ، ان ثبت على ذلك دليل . فيكون المجموع دليلاً على السجود وأما التفرقة بين أن يكون المتروك مرة أو أكثر : فراجع الى الاستحسان وتخفيف أمر المرة الواحدة . ومذهب الشافعي ان تركها لا يوجب السجود .

الحديث السابع :

عن البراء بن عازب رضي الله عنهما قال : « رمت الصلاة مع محمد صلى الله عليه وسلم » فوجدت قيامه ، فركعته ، فاعتداله بعد ركوعه « فسجدته فجاسته



بين السجدين ، فسجده ، فجلسته ما بين التسليم والانصراف : قريبا من السواء » .

وفي رواية البخاري « ما خلا القيام والقعود قريبا من السواء » قوله « قريبا من السواء » قد يقتضى اما تطويل ما العادة فيه التخفيف ، او تخفيف ما العادة فيه التطويل « اذا كان ثم عادة متقدمة . وقد ورد ما يقتضى التطويل في القيام ، كقراءة ما بين الستين الى المائة . وكما ورد في التطويل في قراءة الظهر . بحيث يذهب الذهاب البقيع فيقض حاجته ، ثم يتوضأ ، ثم يأتي ورسول الله صلى الله عليه وسلم في الركعة الاولى ، مما يطولها . وقد تكلم الفقهاء في الاركان الطويلة والقصيرة . واختلفوا في الرفع من الركوع : هل هو ركن طويل او قصير ؟ ورجح اصحاب الشافعي أنه ركن قصير . وفائدة الخلاف فيه ان تطويله يقطع الموالة الواجبة في الصلاة . ومن هذا قال بعض اصحاب الشافعي : انه اذا طوله بطأت الصلاة ، وقال بعضهم : لا تبطل حتى ينقل اليه ركنا ، كقراءة الفاتحة او التشهد .

وهذا الحديث يدل على ان الرفع من الركوع ركن طويل « لانه لا يتأتى ان تكون القراءة في الصلاة - فرضها ونفاها - بمقدار ما اذا في الرفع من الركوع كان قصيراً . وهذا الذي ذكر في الحديث - من استواء الصلاة - ذهب بعضهم الى انه الفعل المتأخر بعد ذلك التطويل . وقد ورد في بعض الأحاديث « وكانت صلاته بعد تخفيفاً » والذي ذكره المصنف عن رواية البخاري ، وهو قوله « ما خلا القيام والقعود الخ » وذهب بعضهم الى تصحيح هذه الرواية ، دون الرواية التي ذكر فيها القيام ، ونسب رواية ذكر القيام الى الوهم . وهذا بعيد عندنا ، لأن توهم الراوى الثقة على خلاف الأصل لاسيما إذا لم يدل دليل قوي - لا يمكن الجمع بينه وبين الزيادة - على كونها وهماً ، وليس هذا من باب العموم والخصوص ، حتى يحمل العام على الخاص فيما عدا القيام . فإنه قد صرح في حديث البراء في تلك الرواية بذكر القيام ويمكن الجمع بينهما بأن يكون فعل النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك

كان مختلفاً . فتارة يستوى الجمع ، وتارة يستوى «اعدا القيام والقعود . وليس في هذا إلا أحد أمرين . ١- الخروج عما تقتضيه لفظة « كان » - إن كانت وردت - من المداومة ، أو الأكثرية . وإما أن يقال : الحديث واحد » اختلفت روايته عن واحد ، فيقتضى ذلك التعارض . ولعل هذا هو السبب الذي دعا من ذكرنا عنه أنه نسب تلك الرواية الى الوهم ممن قاله . وهذا الوجه الثاني - أعني اتحاد الرواية - أقوى من الأول في وقوع التعارض ، وإن احتمل غير ذلك على الطريقة الفقهية . ولا يقال : إذا وقع التعارض فالذي أثبت التطويل في القيام لا يعارضه من نفاه . فإن المثبت مقدم على النافي . لأننا نقول « الرواية الأخرى تقتضي بنصها عدم التطويل في القيام وخروج تلك الحالة - أعني حالة القيام والقعود - عن بقية حالات أركان الصلاة ، فيكون النفي والإثبات محصورين في محل واحد . والنفي والإثبات إذا انحصرا في محل واحد تعارضا ، إلا أن يقال باختلاف هذه الأحوال بالنسبة الى صلاة النبي صلى الله عليه وسلم ، فلا يبقى فيها انحصار في محل واحد بالنسبة الى الصلاة . ولا يعترض على هذا إلا بما قدمناه من مقتضى لفظة « كان » إن وجدت في حديث ، أو كون الحديث واحداً عن مخرج واحد اختلف فيه » فليُنظر ذلك في الروايات ، ويحقق الاتحاد أو الاختلاف في مخرج الحديث . والله أعلم .

الحديث الثامن : - عن ثابت البناني عن أنس بن مالك رضي الله عنهما قال « إني لا آلو أن أصلي بكم كما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي بنا » . قال ثابت « فكان أنس يصنع شيئاً لا أراكم تصنعونه . كان إذا رفع رأسه من الركوع انتصب قائماً حتى يقول القائل قد نسي » وإذا رفع رأسه من السجدة مكث حتى يقول القائل قد نسي » .

قوله « لا آلو » أي لا أقصر . وقد قيل : - إن « الآلو » يكون بمعنى التقصير ، وبمعنى الاستطاعة دعاء . والسياق يرشد الى المراد ، والآلو على مثال : العتو . ويقال : الألي على مثال العتي . والماضي « ألا » وقد يقال في هذا المعنى « ألا » بالتشديد .

وقوله « أن أصلي » أي في أن أصلي . وتقديم أنس رضي الله عنه لهذا الكلام  
أمام روايته ليدل السامعين على التحفظ لما يأتي به ، ويحقق عندهم المراقبه لاتباع  
أفعال رسول الله صلى الله عليه وسلم .

وهذا الحديث أصرح في الدلالة على أن الرفع من الركوع ركن طويل « بل  
هو - والله أعلم - نص فيه ، فلا ينبغي العدول عنه لدليل ضعيف ذكر في أنه ركن  
قصير . وهو ما قيل : إنه لم يسن فيه تكرار التسبيحات على الاسترسال ، كما سنت  
القراءة في القيام ، والتسبيحات في الركوع والسجود ، طاقاً .

# الفصل السادس

## وجوب الطمأنينة في الركوع

### والسجود

عن أبي هريرة رضى الله عنه « أن النبي صلى الله عليه وسلم دخل المسجد ، فدخل رجل فصلى ، ثم جاء فسلم على النبي صلى الله عليه وسلم ، فقال : أرجع فصل ، فإنك لم تصل فرجع فصلى كما صلى ثم جاء فسلم على النبي صلى الله عليه وسلم ، فقال : أرجع فصل فانك لم تصل « ثلاثاً » . فقال : والذي بعثك بالحق لا أحسن غيره ، فعلمني ، فقال : إذا قمت إلى الصلاة فكبر ، ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن ، ثم اركع حتى تطمئن راكعاً ، ثم ارفع حتى تعتدل قائماً ، ثم اسجد حتى تطمئن ساجداً ، ثم ارفع حتى تطمئن جالساً . وافعل ذلك في صلاتك كلها » .

الكلام عليه من وجوه : -

الأول : فيه الرفق بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . فإن النبي صلى الله عليه وسلم عامله بالرفق فيما أدره به ، كما قال معاوية بن الحكم السلمي « فما كهرني » ووصف رفق رسول الله صلى الله عليه وسلم به . وكذلك قال في الاعرابي « لا تزموه » ولم يعنفه . وفيه حسن خاق النبي صلى الله عليه وسلم : وفيه تكرار رد السلام مراراً ، إذا كرره المسلم ، كما ورد في بعض طرقه « مع الفصل القريب » .

الثاني : تكرر من الفقهاء الاستدلال على وجوب ما ذكر في الحديث ، وعدم وجوب ما لم يذكر فيه . فأما وجوب ما ذكر فيه فلتعلق الأمر به ، وأما عدم وجوب

غيره : فليس ذلك لمجرد كون الأصل عدم الوجوب بل لأمر زائد على ذلك .  
وهو أن الموضع ، موضع تعاليم ، وبيان للجاهل ، وتعريف لواجبات الصلاة .  
وذلك يقتضي انحصار الواجبات فيما ذكر .

ويقوى مرتبة الحصر أنه صلى الله عليه وسلم ذكر ما تعلقت به الاساءه من  
هذا المصلى ، والم تتعاق به اساءته من واجبات الصلاة . وهذا يدل على أنه لم  
يقصر المقصود على ما وقعت فيه الاساءه فقط .

فاذا تقرر هذا فكل موضع اختلف الفقهاء في وجوبه - وكان مذكوراً في  
هذا الحديث - فلنا أن نتمسك في وجوبه . وكل موضع اختلفوا في وجوبه ولم يكن  
مذكوراً في هذا الحديث فلنا أن نتمسك به في عدم وجوبه ، لكونه غير مذكور في  
هذا الحديث ، على ما تقدم من كونه موضع تعاليم . وقد ظهرت قرينه مع ذلك قصد  
ذكر الواجبات . وكل موضع اختلف في تحريمه فلنا أن نستدل بهذا الحديث على  
عدم تحريمه . لأنه لو حرم لوجب التلبس بضده - فإن النهي عن الشيء أمر بأحد  
أضداده . ولو كان التلبس بالضد واجباً لذكر ذلك ، على ما قررناه . فصار من  
لوازم النهي الأمر بالضد ومن الأمر بالضد ذكره في الحديث على ما قررناه .  
فاذا انتفى ذكره - أعنى الأمر بالتلبس بالضد - انتفى ملزومه ، وهو الأمر بالضد .  
وإذا انتفى الأمر بالضد انتفى ما زومه ، وهو النهي عن ذلك الشيء فهذه الثلاث  
الطرق يمكن الإستدلال بها على شيء كثير من المسائل المتعلقة بالصلاة ، الا أن  
على طالب التحقيق في هذا ثلاث وظائف :

أحدها : ان يجمع طرق هذا الحديث ، ويخصي الأدور المذكوره فيه ،  
ويأخذ بالزائد فالزائد ، فان الأخذ بالزائد واجب .

وثانيها : اذا قام دليل على أحد امرين - إما الوجوب ، او عدم الوجوب -  
فالواجب العمل به ، ما لم يعارضه ما هو اقوى منه . وهذا في باب النفي يجب التحرز  
فيه أكثر . فليُنظر عند التعارض اقوى الدليلين فيعمل به .

وعندنا انه اذا استدل على عدم وجوب شيء بعد عدم ذكره في الحديث . وجاءت صيغة الأمر به في حديث آخر فالمقدم صيغته الأمر ، وإن كان يمكن ان يقال : الحديث دليل على عدم الوجوب . وتحمل صفة الأمر على التنبؤ . لكن عندنا ان ذلك اقوى ، لأن عدم الوجوب متوقف على مقدمه اخرى . وهو ان عدم الذكر في الرواية يدل على عدم الذكر في نفس الأمر ، وهذه غير المقدمة التي قررناها وهو ان عدم الذكر يدل على عدم الوجوب . لان المراد منه ان عدم الذكر في نفس الأمر من الرسول صلى الله عليه وسلم يدل على عدم الوجوب . فإنه موضع بيان ، وعدم الذكر في نفس الأمر غير عدم الذكر في الرواية ، وعدم الذكر في روايه انما يدل على عدم الذكر في نفس الأمر ، بطريق ان يقال : لو كان لذكر ، او بأن الأصل عدمه ، وهذه المقدمة أضعف من دلالة الأمر على الوجوب .

وايضاً فالحديث الذي فيه الامر لإثبات لزياده ، فيعمل بها .

وهذا البحث كله بناء على إعمال صيغته الأمر في الوجوب الذي هو ظاهر فيها . والمخالف يخرجها عن حقيقتها ، بدليل عدم الذكر . فيحتاج الناظر المحقق الى الموازنة بين الظن المستفاد من عدم الذكر في الرواية ، وبين الظن المستفاد من كون الصيغة للوجوب . والثاني عندنا ارجح .

وثالثها : ان يستمر على طريقه واحده ، ولا يستعمل في مكان ما يتركه في آخر ، فيتشعب نظره ، وان يستعمل القوانين المعبره في ذلك استعمالاً واحداً . فإنه قد يقع هذا الاختلاف في النظر في كلام كثير من المتناظرين .

الوجه الثالث من الكلام على الحديث : قد تقدم انه قد يستدل - حيث يراد نفي الوجوب - بعدم الذكر في الحديث ، وقد فعلوا هذا في مسائل :

منها : ان الإقامه غير واجبه ، خلافاً لمن قال بوجوبها من حيث إنها لم تذكر في الحديث . وهذا - على ما قررناه - يحتاج الى عدم رجحان الدليل الدال على وجوبها عند الخصم . وعلى انها غير مذكوره في جميع طرق هذا الحديث . وقد

ورد في بعض طرقه الأمر بالإقامه . فإن صح فقد عدم أحد الشرطين اللذين قررناهما .

ومنها : الاستدلال على عدم وجوب دعاء الاستفتاح ، حيث لم يذكر ، وقد نقل عن بعض المتأخرين - ممن لم يرسخ قدمه في الفقه - ممن ينسب إلى غير الشافعي - أن الشافعي يقول بوجوبه ، وهذا غلط قطعاً . فإن لم ينقله غيره فالوهم منه . وإن نقله غيره - كالقاضي عياض رحمه الله ومن هو في مرتبته من الفضلاء - فالوهم منهم لا منه .

ومنها : استدلال بعض المالكية به على عدم وجوب التشهد بما ذكرناه من عدم الذكر ، ولم يتعرض هذا المستدل للسلام . لأن للحنفية أن يستدلوا به على عدم وجوب السلام بعينه . مع أن المادة واحدة ، إلا أن يريد أن الدليل المعارض لوجوب السلام أقوى من الدليل على عدم وجوبه . فلذلك تركه بخلاف التشهد ، فهذا يقال فيه أمران :

أحدهما : أن دليل إيجاب التشهد هو الأمر ، وهو أرجح مما ذكرناه . وبالجماة : فله أن يناظر على الفرق بين الرجحانين ، ويمهد عذره ، ويبقى النظر ثمة فيما يقال .

الثاني : أن دلالة اللفظ على الشيء لا تنفي معارضة المانع الراجح ، فإن الدلالة أمر يرجع إلى اللفظ ، أو إلى أمر لو جرد النظر إليه لثبت الحكم ، وذلك لا ينفي وجود المعارض .

نعم لو استدلل بلفظ يحتمل أمرين على السواء ، لكانت الدلالة منتفيه . وقد يطلق الدليل على الدليل التام الذي يجب العمل به . وذلك يقتضي عدم وجود المعارض الراجح . والاولى أن يستعمل في دلاله ألفاظ الكتاب والسنة الطريق الأول . ومن ادعى المعارض الراجح فعليه البيان .

الوجه الرابع من الكلام على الحديث : استدلل بقوله « فكبر » على وجوب



التكبير بعينه . وأبو حنيفة يخالف فيه ، ويقول : إذا أتى بما يقتضى بما التعظيم . كقوله « الله أجل » أو « أعظم » كفى . وهذا نظر منه الى المعنى ، وأن المقصود التعظيم ، فيحصل بكل ما دل عليه . وغيره اتبع اللفظ . وظاهره تعيين التكبير . ويتأيد ذلك بأن العبادات محل التعبدات . ويكثر ذلك فيها . فالاحتياط فيها الاتباع .

وأيضاً فالخصوص قد يكون مطاوعاً . أعني خصوص التعظيم بلفظ « الله أكبر » وهذا لان رتب هذه الاذكار مختلفة ، كما تدل عليه الاحاديث . فقد لايتأدى برتبة ما يقصد من أخرى . ولا يعارض هذا أن يكون أصل المعنى مفهوماً . فقد يكون التعبد واقعاً في التفصيل . كما انا نفهم أن المقصود من الركوع التعظيم بالخضوع . ولو أقام مقامه خضوعاً آخر لم يكتف به ، ويتأيد هذا باستمرار العمل من الامة على الدخول في الصلاة بهذه اللفظة ، أعني « الله أكبر » .

وأيضاً : فقد اشتهر بين أهل الأصول ان كل علة مستنبطة تعود على النص بالإبطال أو التخصيص فهي باطلة ، ويخرج على هذا حكم هذه المسألة ، فانه اذا استنبط من النص أن المقصود بطلق التعظيم بطل خصوص التكبير . وهذه القاعدة الاصولية قد ذكر بعضهم فيها نظراً وتفصيلاً . وعلى تقدير تقريرها مطلقاً يخرج ما ذكرناه .

الوجه الخامس : قواه . ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن » يدل على وجوب القراءة في الصلاة . ويستدل به من يرى أن الفاتحة غير معينة . ووجهه ظاهر ، فانه اذا تيسر غير الفاتحة وقرأه فقارئه يكون ممثلاً ، فيخرج عن العهدة . والذين عينوا الفاتحة للوجوب وهم الفقهاء الأربعة ، إلا أن أبا حنيفة منهم - على ما نقل عنه - جعلها واجبه وليست بفرض . على أصله في الفرق بين الواجب والفرض ، اختلف من نصر مذهبهم في الجواب عن الحديث . وذكر فيه طرق :-

الطريق الاول : أن يكون الدليل الدال على تعيين الفاتحة ، كقوله صلى الله

عليه وسلم « لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب » مثلاً ، مفسراً للمجمل الذي في قوله « ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن » وهذا - ان اريد بالمجمل ما يريده الاصوليون به - فليس كذلك . لأن المجمل ما لا يتضح المراد منه ، وقوله « اقرأ ما تيسر معك من القرآن » متضح أن المراد يقع امثاله بفعل كل ما تيسر ، حتى لو لم يرد قوله صلى الله عليه وسلم « لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب » لاكتفينا في الامثال بكل ما تيسر ، وان اريد بكونه مجملاً أنه لا يتعين فرد من الأفراد ، فهذا لا يمنع من الاكتفاء بل كل فرد ينطاق عليه ذلك الاسم ، كما في سائر المطلقات .

الطريق الثاني : أن يجعل قوله « اقرأ ما تيسر معك » طلقاً بقيد ، او عاماً يخص بقوله « لا صلاة الا بفاتحة الكتاب » وهذا يرد عليه ان يقال : لا نسلم انه مطلق من كل وجه ، بل هو مقيد بقيد التيسير الذي يقتضي التخير في قراءة كل فرد من افراد المتيسرات . وهذا القيد المخصوص يقابل التعيين . وانما نظير المطلق الذي لا ينافي التعيين . ان يقول : اقرأ قرأنا . ثم يقول : اقرأ فاتحة الكتاب ، فانه يحمل المطابق على المقيد حينئذ . والمثال الذي يوضح ذلك انه لو قال لغلامه : اشتر لي لحماً ، ولا تشتري اللحم الضأن ، لم يتعارض . ولو قال : اشتر لي أي لحم شئت ، ولا تشتري الا لحم الضأن ، في وقت واحد لتعارض ، الا ان يكون اراد بهذه العبارة ما يراد بصيغته الاستثناء . وأنا دعوى التخصيص فأبعد ، لان سياق الكلام يقتضي تيسير الأمر عليه . وانما يقرب هذا اذا جعل « ما » بمعنى الذي ، وأريد بها شيء معين وهو الفاتحة « لكثرة حفظ المسامعين لها فهي المتيسرة .

الطريق الثالث : أن يحمل قوله « ما تيسر » على ما زاد على فاتحة الكتاب ويدل على ذلك بوجهين . أحدهما : الجمع بينه وبين دلائل ايجاب الفاتحة . والثاني : ما ورد في بعض رواية أبي داود « ثم اقرأ بأمر القرآن وما شاء الله ان تقرأ » وهذه الرواية - اذا صححت - تزيل الاشكال الكلي ، لما قررناه من أنه يؤخذ بالزائد اذا جمعت طرق الحديث . ويازم من هذه الطريقة اخراج صيغته الأمر عن ظاهرها عند من لا يرى وجوب زائد عن الفاتحة ، وهم الاكثرون .

الوجه السادس : قوله صلى الله عليه وسلم « ثم اركع حتى تطمئن راكعاً » يدل على وجوب الركوع . واستدلوا به على وجوب الطمأنينة « وهو كذلك دال عليها . ولا يتخيل ههنا ما تكلم الناس فيه من ان الغاية هل تدخل في المغني ام لا؟ او ما قيل من الفرق بين ان تكون من جنس المغني او لا؟ فان الغاية ههنا - وهي الطمأنينة - وصف للركوع لتقييده بقوله « راكعاً » ووصف الشيء معه حتى لو فرضنا انه ركع ولم يطمئن - بل رفع عقيب سمي الركوع - لم يصدق عليه انه جعل نطاق الركوع مغنياً بالطمأنينة .

وجاء بعض المتأخرين فأغرب جداً وقال ما تقريره : إن الحديث يدل على عدم وجوب الطمأنينة من حيث إن الاعرابي صلى غير مطمئن ثلاث مرات . والعبادة بدون شرطها فاسده حرام ، فلو كانت الطمأنينة واجبه لكان فعل الاعرابي فاسداً . ولو كان ذلك لم يقره النبي صلى الله عليه وسلم عليه حال فعله . واذا تقرر بهذا التقرير عدم الوجوب حمل الأمر في الطمأنينة على الندب ، وبحمل قوله صلى الله عليه وسلم « فانك لم تصل » على تقدير : لم تصل صلاة كاملة .

ويمكن ان يقال : ان فعل الاعرابي بمجرد لا بوصف بالحرمة عليه ، لأن شرطه عامه بالحكم ، فلا يكون التقرير تقريراً على محرم . الا انه لا يكفي ذلك في الجواب . فانه فعل فاسد ، والتقرير يدل على عدم فساده ، والا لما كان التقرير في موضع ما يدل على الصحة .

وقد يقال : ان التقرير ليس بدليل على الجوار ، قطعاً ، بل لابد من انتفاء الموانع . وزيادة قبول المتعلم لما يلقي اليه - بعد تكرار فعله « واستجاء نفسه ، وتوجه سؤاله - « صاحبة ناعه من وجوب المبادرة الى التعليم ، لاسيما مع عدم خوف القوات « إما بناء على ظاهر الحال ، او بوحى خاص .

الوجه السابع : قوله صلى الله عليه وسلم « ثم ارفع حتى تعتدل قائماً » يدل على وجوب الرفع خلافاً لمن نفاه . ويدل على وجوب الرفع ، خلافاً لمن نفاه .

ويدل على وجوب الاعتدال في الرفع ، وهو مذهب الشافعي في الموضعين ، وللمالكية خلاف فيها . وقد قيل في توجيه عدم وجوب الاعتدال : إن المقصود من الرفع الفصل ، وهو يحصل بدون الاعتدال . وهذا ضعيف ، لأننا نسلم ان الفصل مقصود ، ولا نسلم انه كل المقصود . وصيغة الأمر دلت على ان الاعتدال مقصود مع الفصل فلا يجوز تركها .

وقريب من هذا في الضعف استدلال بعض من قال بعدم وجوب الطمأنينة بقوله تعالى : الحج ٧٧ ( اركعوا واسجدوا ) فلم يأمرنا بما زاد على ما يسمى ركوعاً وسجوداً . وهذاواه جـداً ، فان الأمر بالركوع والسجود يخرج عنه المكلف بمسمى الركوع والسجود كما ذكر . وائس الكلام فيه ، وانما الكلام في خروجه عن عهدة الأمر الآخر - وهو الأمر بالطمأنينة - فانه يجب امتثاله ، كما يجب امتثال الأول .

الوجه الثامن : قوله « ثم اسجد حتى تطمئن ساجداً » والكلام فيه كالكلام في الركوع .

وكذلك قوله « ارفع حتى تطمئن جالساً » فيما يستنبط فيه .  
الوجه التاسع : قوله صلى الله عليه وسلم « ثم افعل ذلك في صلاتك كلها » يقتضي وجوب القراءة في جميع الركعات . واذا ثبت ان الذي امر به الاعرابي هو قراءة الفاتحة دل على وجوب قراءتها في جميع الركعات . وهو مذهب الشافعي . وفي مذهب مالك ثلاثة اقوال . احدها : الوجوب في كل ركعة . والثاني : الوجوب في الأكثر . والثالث : الوجوب في ركعة واحدة .

# الفصل السابع

## القراءة في الصلاة

الحديث الأول :

عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب » .

« عبادة بن الصامت » ابن قيس بن أصرم أنصاري ، سالمى عقبى بدرى : بكنى أبا الوليد . توفى بالشام . وخبره معروف به على ما ذكر . يقال : توفى سنة أربع وثلاثين بالرملة . وقيل ببית المقدس والحديث دليل على وجوب قراءة الفاتحة في الصلاة . ووجه الاستدلال منه ظاهر . إلا أن بعض علماء الأصول اعتقد في مثل هذا اللفظ الإجمال ، من حيث إنه يدل على نفي الحقيقة ، وهي غير منتفية . فيحتاج الى إضمار . ولا سبيل الى إضمار كل محتمل لوجهين . أحدهما : أن الإضمار إنما احتيج اليه للضرورة والضرورة تندفع بإضمار فرد ولا حاجة لإضمار أكثر منه وثانيهما : أن إضمار الكل قد يتناقض . فإن إضمار الكل يقتضي إثبات أصل الصحة ، ونفي الصحة يعارضه . وإذا تعين إضمار فرد فليس البعض أولى من البعض ، فتعين الإجمال .

وجواب هذا : أنا لانسلم أن الحقيقة غير منتفية . وإنما تكون غير منتفيه لو حمل لفظ « الصلاة » على غير عرف الشرع . وكذلك لفظ « الصيام » وغيره . أما إذا حمل على عرف الشرع ، فيكون منتفياً حقيقة ولا يحتاج الى الإضمار المؤدى الى

الإجمال ، ولكن ألفاظ الشارع محمولة على عرفه ، لأنه الغالب . ولأنه المحتاج إليه فيه . فإنه بحث لبيان الشرعيات ، لالبيان موضوعات اللغة .

وقوله « لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب » قد يستدل به من يرى وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة ، بناء على أن كل ركعة تسمى صلاة . وقد يستدل به من يرى وجوبها في كل ركعة واحدة ، بناء على أنه يقتضي حصول اسم « الصلاة » عند قراءة الفاتحة . فإذا حصل يسمى قراءة الفاتحة في ركعة وجب أن تحصل الصلاة . والمسمى يحصل بقراءة الفاتحة مرة واحدة فوجب القول بحصول مسمى الصلاة . ويدل على أن الأمر كما يدعيه أن إطلاق اسم الكل على الجزء مجاز . ويؤيده قوله صلى الله عليه وسلم « خمس صلوات كتبهن الله على العباد » فإنه يقتضي أن اسم « الصلاة » حقيقة في مجموع الأفعال ، لا في كل ركعة . لأنه لو كان حقيقة في كل ركعة لكان المكتوب على العباد سبع عشرة صلاة .

وجواب هذا : أن غاية ما فيه دلالة مفهوم على صحة الصلاة بقراءة الفاتحة في كل ركعة . فإذا دل دليل خارج منطوق على وجوبها في كل ركعة كان مقسماً عليه . وقد استدل بالحديث على وجوب قراءة الفاتحة على المأموم ، لأن صلاة المأموم صلاة . فتنتفي عند انتفاء قراءة الفاتحة . فإن وجد دليل يقتضي تخصيص صلاة المأموم من هذا العموم قدم على هذا وإلا فالأصل العمل به .

الحديث الثاني :

عن أبي قتادة الانصاري رضي الله عنه قال « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقرأ في الركعتين الأوليين من صلاة الظهر بفاتحة الكتاب وسورتين ، يطول في الأولى ، ويقصر في الثانية ، يسمع الآية أحياناً ، وكان يقرأ في العصر بفاتحة الكتاب وسورتين ، يطول في الأولى ، ويقصر في الثانية ، وفي الركعتين الأخيرتين بأم الكتاب . وكان يطول في الركعة الأولى من صلاة الصبح ، ويقصر في الثانية . »  
« الأوليان » تشية الأولى ، وكذلك « الأخريان » وأما ما يسمع على الألسنة

من «الأولة» وتشنيتهما بالأولتين فرجوح في اللغة . ويتعلق بالحديث أمور : أحدها يدل على قراءة السورة في الجملة مع الفاتحة . وهو متفق عليه ، والعمل متصل به من الأمة . وإنما اختلفوا في وجوب ذلك ، أو عدم وجوبه . وليس في مجرد الفعل - كما قلنا - ما يدل على الوجوب ، إلا أن يتبين أنه وقع بياناً لمجمل واجب ، ولم يرد دليل راجح على إسقاط الوجوب . وقد ادعى في كثير من الأفعال التي قصد اثبات وجوبها أنها بيان لمجمل . وقد تقدم لنا في هذا بحث وهذا الموضوع مما يحتاج من سلك تلك الطريقة إلى إخراجها عن كونه بياناً ، أو إلى أن يفرق بينه وبين ما ادعى فيه كونه بياناً من الأفعال . فإنه ليس معه في تلك المواضع إلا مجرد الفعل ، وهو موجود ههنا .

الثاني : اختلف العلماء في استحباب قراءة السورة في الآخرين وللشافعي قولان . وقد يستدل بهذا الحديث على اختصاص القراءة بالأولين فإنه ظاهر الحديث ، حيث فرق بين الأولين والآخرين فيما ذكره من قراءة السورة وعدم قراءتها ، وقد يحتمل غير ذلك ، لاحتمال اللفظ أن يكون أراد تخصيص الأولين بالقراءة الموصوفة بهذه الصفة ، أعني التطويل في الأولى والتقصير في الثانية . الثالث : يدل على أن الجهر بالشيء اليسير من الآيات في الصلاة السريه جائز مختفراً لا يوجب سهواً يقتضي السجود .

الرابع : يدل على استحباب تطويل الركعة الأولى بالنسبة إلى الثانية ، فيما ذكر فيه . وأما تطويل القراءة في الأولى بالنسبة إلى القراءة في الثانية ففقيه نظر وسؤال عن من أراد ذلك « لأن اللفظ إنما دل على تطويل الركعة ، وهو متردد بين تطويلها بمحض القراءة ، وبمجموع منه القراءة . فمن لم ير أي يكون مع القراءة غيرها ، وحكم باستحباب تطويل الأولى مستنداً بهذا الحديث ، لم يتم له إلا بدليل من خارج على أنه لم يكن مع القراءة غيرها .

ويمكن أن يجاب عنه بأن المذكور هو القراءة « والظاهر أن التطويل والتقصير راجعان إلى ما ذكر قبليها وهو القراءة .



الخامس : فيه دليل جواز الاكتفاء بظاهر الحال في الأخبار ، دون التوقف على اليقين ، لأن الطريق الى العلم بقراءة السورة في السرية لا يكون الا بسمع كلها . وإنما يفيد اليقين ذلك لو كان في الجهرية . وكأنه أخذ من سماع بعضها ، مع قيام القرينة على قراءة باقيها .

فإن قالت : قد يكون أخذ ذلك بإخبار الرسول صلى الله عليه وسلم . قالت : لفظة « كان » ظاهرة في الدوام والاكثرية ، ومن ادعى أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يخبرهم عقيب الصلاة دائماً أو أكثرياً بقراءة السورتين فقد أبعد جداً .

# الفصل التاسع

## سجود السهو

الحديث الاول :

عن محمد بن سيرين عن أبي هريرة قال « صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم إحدى صلاتي العشي - قال ابن سيرين : وسماها أبو هريرة ولكن نسيت أنا . قال فصلى بنا ركعتين » ثم سلم . فقام الى خشبة معروضة في المسجد ، فأثكأ عليها ، كأنه غضبان . ووضع يده اليمنى على اليسرى وشبك بين أصابعه ، وخرجت السرعان من أبواب المسجد . فقالوا : قصرت الصلاة - وفي القوم أبو بكر وعمر فهابا أن يكلماه - وفي القوم رجل في يده طول ، يقال له ذو اليدين فقال : يا رسول الله « أنسيت ، أم قصرت الصلاة ؟ قال لم أنس ولم تقصر . فقال : ألا يقول ذو اليدين ؟ فقالوا : نعم . فتقدم فصلى ما ترك . ثم سلم . ثم كبر وسجد مثل سجوده أو أطول . ثم رفع رأسه وكبر . ثم كبر وسجد مثل سجوده أو أطول ثم رفع رأسه ، وكبر فرمما سألوه . ثم سلم ؟ قال فنبت أن عمران بن حصين قال : ثم سلم » .

الكلام على هذا الحديث يتعلق بمباحث : بحث يتعلق بأصول الدين ، وبحث يتعلق بأصول الفقه . وبحث يتعلق بالفقه .

فأما البحث الأول ففي موضعين :

أحدهما : أنه يدل على جواز السهو في الأفعال على الأنبياء عليهم السلام .

وهو مذهب عامة العلماء والنظار . وهذا الحديث مما يدل عليه . وقد صرح صلى الله عليه وسلم في حديث ابن مسعود بأنه « ينسى كما تنسون » وشذت طائفة من المتوغلين ، فقالت : لا يجوز السهو عليه ، وإنما ينسى عمداً ، ويعتمد صورة النسيان ليس . وهذا قطعاً باطل ، لاخباره صلى الله عليه وسلم بأنه ينسى . ولأن الأفعال العمدية تبطل الصلاة . ولأن صورة الفعل النسياني كصورة الفعل العمدي ، وإنما يتميزان للغير بالإخبار . والذين أجازوا السهو قالوا : لا يقر عليه فيما طريقه البلاغ الفعلي . واختلفوا : هل من شرط التنبيه الاتصال بالحادثة ، أو ليس من شرطه ذلك بل يجوز التراخي الى أن تنقطع مدة التبليغ ، وهو العمر ؟ وهذه الواقعة قد وقع البيان فيها على الاتصال . وقد قسم القاضي عياض الأفعال الى ما هو على طريقة البلاغ والى ما ليس على طريقة البلاغ ، ولا بيان للأحكام من أفعاله البشرية وما يخص به من عاداته واذكار قلبه . وأبى ذلك بعض من تأخر عن زمنه وقال : ان أقوال الرسول صلى الله عليه وسلم وأفعاله وإقراره كله بلاغ » واستنتج بذلك العصمة في الكل ، بناء على أن المعجزة تدل على العصمة فيما طريقة البلاغ وهذه كلها بلاغ ، فهذه كلها تتعلق بها العصمة - أعني القول ، والفعل ، والتقرير - ولم يصرح في ذلك بالفرق بين عمد وسهو . وأخذ البلاغ في الأفعال من حيث التأسي به صلى الله عليه وسلم . فان كان يقول بأن السهو والعمد سواء في الأفعال فهذا الحديث يرد عليه .

الموضع الثاني : الأقوال . وهي تنقسم الى ما طريقة البلاغ ، والسهو فيه ممتنع ونقل فيه الاجماع ، كما يمتنع التعمد قطعاً وإجماعاً . وأما طرق السهو في الأقوال الدنيوية ، وفيما ليس سبيله البلاغ - من الاخبار التي لا تستند الأحكام اليها ، ولا أخبار المعاد ، ولا ما يضاف الى وحي - فقد حكى القاضي عياض عن قوم أنهم جوزوا السهو والغفلة في هذا الباب عايه ، اذ ليس من باب التبليغ الذي يتطرق به الى القدح في الشريعة . قال : والحق الذي لا مرية فيه ترجيح قول من لم يجز ذلك على الانبياء في خبر من الاخبار ، كما لم يميزوا عليهم فيها العمد ، فانه

لا يجوز عليهم خاف في خير « لا عن قصد ولا سهو ، ولا في صحة ولا مرض » ولا رضى ولا غضب . والذي يتعلق بهذا من هذا الحديث قوله صلى الله عليه وسلم « لم أنس ولم تقصر » وفي رواية أخرى « كل ذلك لم يكن » واعتذر عن ذلك بوجوه :

أحدها : أن المراد لم يكن القصر والنسيان معاً . وكان الأمر كذلك .  
وثانيهما : أن المراد الإخبار عن اعتقاد قلبه وظنه . وكأنه قد صدر النطق به ، وإن كان محذوفاً . لأنه لو صرح به - وقيل لم يكن في ظني ، ثم تبين أنه كان خلافه في نفس الأمر - لم يقتض ذلك أن يكون خلافه في ظنه . فإذا كان لو صرح به - كما ذكرناه - فكذلك إذا كان مقدرأ مراداً .

وهذان الوجهان يختص أولهما برواية من روى « كل ذلك لم يكن » . وأما من روى « لم أنس ولم تقصر » فلا يصح فيه هذا التأويل .

وأما الوجه الثاني فهو مستمر على مذهب من يرى أن مدلول اللفظ الخبري هو الأمور الذهنية « فانه - وإن لم يذكر ذلك - فهو الثابت في نفس الأمر عند هؤلاء ، فيصير كالمفوظ به

وثالثها : أن قوله صلى الله عليه وسلم « لم أنس » يحمل على السلام ، أي إنه كان مقصوداً لأنه بناء على ظن التمام ، ولم يقع سهواً في نفسه . وإنما وقع السهو في عدد الركعات وهذا بعيد .

ورابعها : الفرق بين السهو والنسيان . فإن النبي صلى الله عليه وسلم كان يسهو ولا ينسى ولذلك نفي عن نفسه النسيان لأنه غفلة . ولم يغفل عنها . وكان شغاه عن حركات الصلاة ودأ في الصلاة شغلاً بها ، لا غفلة عنها . ذكره القاضي عياض . وليس في هذا تخليص للعبارة عن حقيقة السهو والنسيان ، مع بعد الفرق بينهما في استعمال اللغة ، وكأنه متاوح من اللفظ أن النسيان عدم الذكر لأمور لا تتعلق بالصلاة ، والسهو عدم الذكر لأمور يتعلق بها . ويكون النسيان الاعراض

عن تفقد أذورها ، حتى يحصل عدم الذكر . والسهو عدم الذكر ، لا لأجل الاعراض وليس في هذا - بعد ما ذكرناه - تفريق كلي بين السهو والنسيان .

وخامسها : ما ذكره القاضي عياض أنه ظهر له ما هو أقرب وجهاً ، وأحسن تأويلاً . وهو أنه إنما أنكر صلى الله عليه وسلم نسبة النسيان المضاف إليه ، وهو الذي نهى عنه بقوله « بئسما لأحدكم أن يقول : نسيت كذا . ولكنه نسي » وقد روى « اني لأنس » على النفي « واكنى أنسى » وقد شك الراوي على رأى بعضهم في الرواية الأخرى : هل قال « أنسى أو أنسى » وأن « أو » هنا للشك . وقيل بل للتقسيم . وأن هذا يكون منه مرة من قبل شغله وسهوه ، ومرة يغلب على ذلك ويجبر عليه ، وليس . فلما سأله السائل بذلك اللفظ أنكره وقال له « كل ذلك لم يكن » وفي الرواية الأخرى « لم أنس ولم تقصر » وأما القصر فبين . وكذلك « لم أنس » حقيقة من قبل نفسي وغفلي . ولكن الله نساني لأسن .

وأعلم أنه قد ورد في الصحيح من حديث ابن مسعود : أن النبي صلى الله عليه وسلم قال « إنه لو حدث في الصلاة شيء أنبأتكم به ، ولكن إنما أنا بشر أنسى كما تنسون ، فإذا نسيت فذكروني » وهذا يعترض ما ذكره القاضي ، من أنه صلى الله عليه وسلم أنكر نسبة النسيان إليه . فإنه صلى الله عليه وسلم قد نسب النسيان إليه في حديث ابن مسعود مرتين . وما ذكره القاضي عياض ، من أنه صلى الله عليه وسلم « نهى أن يقال : نسيت كذا » الذي أعرفه فيه « بئسما لأحدكم أن يقول : نسيت آية كذا » وهذا نهى عن إضافة « نسيت » الى الآية .

وليس يلزم من النهي عن إضافة النسيان الى الآية النهي عن إضافته الى كل شيء . فإن الآية من كلام الله تعالى المعظم ، ويقبح بالمرء المسلم أن يضيف الى نفسه نسيان كلام الله تعالى ، وليس هذا المعنى موجوداً في كل ما ينسب إليه النسيان . فلا يلزم مساواة غير الآية لها .

وعلى كل تقدير لو لم يظهر مناسبة لم يلزم من النهي عن الخاص النهي عن

العام . وإذا لم يلزم ذلك لم يلزم أن يكون قول القائل « نسيت » - الذي أضافه الى عدد الركعات - داخلا تحت النهي ، فينكر . والله أعلم .

ولما تكلم بعض المتأخرين على هذا الموضع ذكر أن التحقيق في الجواب عن ذلك أن العصمة إنما تثبت في الإخبار عن الله في الأحكام وغيرها ، لأنه الذي قامت عليه المعجزة . وأما إخباره عن الأمور الوجودية فيجوز عليه فيه النسيان . هذا أو معناه . وأما البحث المتعلق بأصول الفقه فان بعض من صنف في ذلك احتج به على جواز الترجيح بكثرة الرواة ، من حيث ان النبي صلى الله عليه وسلم طلب إخبار القوم ، بعد إخبار ذي الدين . وفي هذا بحث .  
وأما البحث المتعلق بالفقه فمن وجوه :

أحدها : ان نية الخروج من الصلاة وقطعها - اذا كانت بناء على ظن التمام - لا يوجب بطلانها .

الثاني : ان السلام سهو لا يبطل الصلاة .

الثالث : استدلل به بعضهم على أن كلام الناس لا يبطل الصلاة . وأبو حنيفة يخالف فيه .

الرابع : الكلام العمد لإصلاح الصلاة لا يبطل . وجمهور الفقهاء على أنه يبطل . وروى ابن القاسم عن مالك ان الإمام لو تكلم بما تكلم به النبي صلى الله عليه وسلم من الاستفسار والسؤال عند الشك ، وأجابه المأموم ، أن صلاتهم تامة على مقتضى الحديث .

والذين منعوا من هذا اختلفوا في الاعتذار عن هذا الحديث ، والذي يذكر فيه وجوه منها : أنه منسوخ ، لجواز ان يكون في الزمن الذي كان يجوز فيه الكلام في الصلاة . وهذا لا يصح ، لأن هذا الحديث رواه أبو هريرة . وذكر انه شاهد القصة ، واسلامه عام خبير ، وتحريم الكلام في الصلاة كان قبل ذلك بسنين ولا ينسخ المتأخر بالمتقدم ومنها : التأويل لكلام الصحابة بأن المراد بجوابهم جوابهم بالإشارة

والإيماء لا بالنطق وفيه بعد ، لأنه خلاف الظاهر من حكاية الراوي لقولهم . وإن كان قدورد من حديث حماد بن زيد « فأودوا إليه » فيمكن الجمع بأن يكون بعضهم فعل ذلك إيماء ، وبعضهم كلاماً . أو اجتمع الأمران في حق بعضهم .

ومنها : أن كلامهم كان اجابة لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، وإجابته واجبة . واعترض عليه بعض المالكية بأن قال : أن الإجابة لاتتعين بالقول . فيكفي فيها الإيماء . وعلى تقدير أن يجيب القوم ، لا يلزم منه الحكم بصحة الصلاة « لجواز أن تجب الإجابة ، ويلزمهم الاستثناف .

ومنها : أن الرسول صلى الله عليه وسلم تكلم معتقداً تمام الصلاة ، والصحابة تكلموا مجوزين للنسخ فلم يكن كلام واحد منهم مبطلا . وهذا يضعفه ما في كتاب مسلم : أن ذا اليمين قال « أقصرت الصلاة يا رسول الله » أم نسيت ؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : كل ذلك لم يكن فقال : قد كان بعض ذلك يا رسول الله . فأقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم على الناس ، فقال : أصدق ذو اليمين ؟ فقالوا : نعم يا رسول الله « بعد قوله صلى الله عليه وسلم « كل ذلك لم يكن » وقوله صلى الله عليه وسلم « كل ذلك لم يكن » يدل على عدم النسخ . فقد تكلموا بعد العلم بعدم النسخ . وليتنبه ههنا لنكتة لطيفة في قول ذي اليمين « قد كان بعض ذلك » بعد قوله صلى الله عليه وسلم « كل ذلك لم يكن » فإن قوله « كل ذلك لم يكن » تضمن أمرين : أحدهما : الإخبار عن حكم شرعي ، وهو عدم القصد .

والثاني : الإخبار عن أمر وجودي وهو النسيان . وأحد هذين الأمرين لا يجوز فيه النسخ وهو الإخبار عن الأمر الشرعي . والآخر متحقق عند ذي اليمين . فلزم أن يكون الواقع بعض ذلك ، كما ذكرنا .

الخامس : الأفعال التي ليست من جنس أفعال الصلاة إذا وقعت سهواً . فإما أن تكون قلبية أو كثيرة . فإن كانت قليلة لم تبطل الصلاة ، وإن كانت كثيرة



ففيها خلاف في مذهب الشافعي . واستدل لعدم البطلان بهذا الحديث فإن الواقع فيه أفعال كثيرة . ألا ترى الى قوله « خرج سرعان الناس » وفي بعض الروايات انه صلى الله عليه وسلم « خرج الى منزله ومشى » قال في كتاب مسلم « ثم أتى جذعاً في قبلة المسجد فاستند اليه » ثم قد حصل البناء بعد ذلك . فدل على عدم بطلان الصلاة بالأفعال الكثيرة سهواً .

السادس : فيه دليل جواز البناء على الصلاة « بعد السلام سهواً ، والجمهور عليه . وذهب سحنون - من المالكية - الى ان ذلك انما يكون اذا سلم من ركعتين ، على ما ورد في الحديث ، ولعله رأى أن البناء بعد قطع الصلاة ونية الخروج منها على خلاف القياس وانما ورد النص على خلاف القياس في هذه الصورة المعينة » وهو السلام من اثنتين ، فيقتصر على مورد النص ويبقى فيما عداه على القياس .

والجواب عنه انه اذا كان الفرع مساوياً للأصل ألحق به ، وان خالف القياس عند بعض أهل الأصول . وقد علمنا ان المانع لصحة الصلاة انما كان هو الخروج منها بالنية والسلام وهذا المعنى قد ألغي عند ظن التام بالنص . ولا فرق بالنسبة الى هذا المعنى بين كونه بعد ركعتين ، أو كونه بعد ثلاث ، أو بعد واحدة .

السابع : اذا قلنا بجواز البناء ، فقد خصصوه بالقرب في الزمن . وأبى ذلك بعض المتقدمين فقال بجواز البناء - وان طال - ما لم ينتقض وضوؤه . روى ذلك عن ربيعة . وقيل : ان نحوه عن مالك « وايس ذلك بمشهور عنه . واستدل لهذا المذهب بهذا الحديث . ورأوا ان هذا الزمن طويل ، لاسيما على رواية من روى « ان النبي صلى الله عليه وسلم خرج الى منزله » .

الثامن : اذا قلنا : انه لا يبيح الا في القرب . فقد اختلفوا في حده على اقوال منهم : من اعتبره بمقدار فعل النبي صلى الله عليه وسلم في هذا الحديث ، فما زاد عليه من الزمن فهو طويل ، وما كان بمقداره أو دونه فقريب . ولم يذكروا على هذا القول الخروج الى المنزل . ومنهم من اعتبر في القرب العرف . ومنهم من اعتبر

مقدار ركعة . ومنهم من اعتبر مقدار الصلاة . وهذه الوجوه كلها في مذهب الشافعي وأصحابه .

التاسع : فيه دليل على مشروعية سجود السهو .

العاشر : فيه دليل على أنه سجدتان .

الحادي عشر : فيه دليل على أنه في آخر الصلاة ، لأن النبي صلى الله عليه وسلم لم يفعله الا كذلك . وقيل في حكمته : انه آخر لاحتمال وجود سهو آخر ، فيكون جابراً للكل . وفرع الفقهاء على هذا أنه لو سجد ، ثم تبين أنه لم يكن آخر الصلاة ، لزمه اعادته في آخرها . وصوروا ذلك في صورتين . احدهما : أن يسجد للسهو في الجمعة ، ثم يخرج الوقت - وهو في السجود الأخير - فيلزمه اتمام الظهر ، ويعيد السجود .

والثانية : أن يكون مسافراً فيسجد للسهو ، وتصل به السفينة الى الوطن ، او ينوي الإقامة . فيتم ويعيد السجود .

الثاني عشر : فيه دليل على ان سجود السهو يتداخل ولا يتعدد بتعدد أسبابه . فإن النبي صلى الله عليه وسلم سلم ، وتكلم ، وهشى . وهذه موجبات متعددة . واكتفى فيها بسجدتين ، وهذا مذهب الجمهور من الفقهاء . ومنهم من قال : يتعدد السجود بتعدد السهو على ما نقله بعضهم . ومنهم من فرق بين أن يتحد الجنس أو يتعدد . وهذا الحديث دليل على خلاف المذهب . فانه قد تعدد الجنس في القول والفعل ولم يتعدد السجود .

الثالث عشر : الحديث يدل على السجود بعد السلام في هذا السهو . واختلف الفقهاء في محل السجود فقول : كله قبل السلام . وهو مذهب الشافعي . وقيل : كله بعد السلام ، وهو مذهب أبي حنيفة . وقيل : ما كان من نقص فحله قبل السلام ، وما كان من زيادة فحله بعد السلام . وهو مذهب مالك . وأوماً اليه الشافعي في القديم . وقد ثبت في الأحاديث السجود بعد السلام في الزيادة ، وقبله في النقص .

واختلف الفقهاء : فذهب مالك الى الجمع ، بأن استعمل كل حديث قبل السلام في النقص ، وبعده في الزيادة . والذين قالوا بأن الكل قبل السلام « اعتدروا عن الأحاديث التي جاءت بعد السلام بوجوه :

أحدها : دعوى النسخ لوجهين . أحدهما أن الزهري قال « ان آخر الأمرين من فعل النبي صلى الله عليه وسلم السجود قبل السلام » .

الثاني : أن الذين رَووا السجود قبل السلام متأخروا الاسلام وأصاغر الصحابة والاعتراض على الأول ان رواية الزهري مرسلة . ولو كانت مسندة فشرط النسخ التعارض باتحاد المحل ، ولم يقع ذلك بصرحاً به في رواية الزهري ، فيحتمل أن يكون الأخير هو السجود قبل السلام « لكن في محل النقص ، وإنما يقع التعارض المحوج الى النسخ لو تبين أن المحل واحد ولم يتبين ذلك .

والاعتراض على الثاني أن تقدم الاسلام والكبر لا يلزم منه تقدم الرواية حالة التحمل .

الوجه الثاني في الاعتذار عن الاحاديث التي جاءت بالسجود بعد السلام التأويل : إما على أن يكون المراد بالسلام هو السلام الذي على النبي صلى الله عليه وآله وسلم الذي في التشهد ، وإما أن يكون على تأخره بعد السلام على سبيل السهو . وهما بعيدان .

أما الاول فلأن السابق الى الفهم عند اطلاق « السلام » في سياق ذكر الصلاة هو الذي به التحلل . وأما الثاني فلأن الأصل عدم السهو وتطرقه الى الأفعال الشرعية من غير دليل غير سائغ . وأيضاً فإنه مقابل بعكسه ، وهو أن يقول الختفي : محله بعد السلام وتقدمه قبل على سبيل السهو .

الوجه الثالث في الاعتذار الترجيح بكثرة الرواة . وهذا - إن صح - فالاعتراض عليه أن طريقة الجمع أولى من طريقة الترجيح ، فإنه إنما يصار اليه عند عدم امكان الجمع . وأيضاً فلا بد من النظر الى محل التعارض واتحاد موضع

الخلاف من الزيادة والنقصان والقائلون بأن محل السجود بعد السلام اعتدروا عن الاحاديث المخالفة لذلك بالتأويل إما على أن يكون المراد بقوله « قبل السلام » السلام الثاني ، أو يكون المراد بقوله « وسجد سجدتين » سجود الصلاة . وما ذكره الأولون من احتمال السهو عائد هاهنا ، والكل ضعيف والاول يبطله ان سجود السهو لا يكون إلا بعد التسليمين اتفاقاً .

وذهب أحمد بن حنبل الى الجمع بين الاحاديث بطريق أخرى - غير ما ذهب اليه مالك - وهو أن يستعمل كل حديث فيما ورد فيه . وما لم يرد فيه حديث فحل السجود فيه قبل السلام . وكأن هذا نظر الى أن الأصل في الجابر أن يقع في المجهور ، فلا يخرج عن هذا الأصل الا في مورد النص ، ويبقى فيما عداه على الأصل . وهذا المذهب مع مذهب مالك متفقان في طلب الجمع ، وعدم سلوك طريق الترجيح ، لكنها اختلفا في وجه الجمع ، ويرجع قول مالك بأن تذكر المناسبة في كون سجود السهو قبل السلام عند النقص ، وبعده عند الزيادة . واذا ظهرت المناسبة - وكان الحكم على وفقها - كانت عملة ، واذا كانت عملة عم الحكم جميع محالها « فلا يتخصص ذلك بمورد النص .

الوجه الرابع عشر : اذا سها الامام تعلق حكم سهوه بالمؤمنين « وسجدوا معه وان لم يسهوا . واستدل عليه بهذا الحديث . فان النبي صلى الله عليه وآله وسلم سها وسجد القوم معه لما سجد ، وهذا انما في حق من لم يتكلم من الصحابة ولم يمش ولم يسلم « ان كان ذلك .

الوجه الخامس عشر : فيه دليل على التكبير لسجود السهو ، كما في سجود الصلاة .

الوجه السادس عشر : القائل « فنبئت أن عمران بن حصين قال : ثم سلم » هو محمد بن سيرين الراوي عن أبي هريرة ، وكان الصواب للمصنف أن يذكره فانه لما لم يذكر إلا أبا هريرة « اقتضى ذلك أن يكون هو القائل « فنبئت » وليس كذلك ، وهذا يدل على السلام من سجود السهو .

الوجه السابع عشر : لم يذكر التشهد بعد سجود السهو . وفيه خلاف عند أصحاب مالك في السجود الذي بعد السلام . وقد يستدل بتركه في الحديث على عدمه في الحكم كما فعلوا في مثله كثيراً ، من حيث انه لو كان لذكر ظاهره .  
الحديث الثاني :

عن عبد الله بن بحنة - وكان من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم - أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى بهم الظهر ، فقام في الركعتين الأوليين ، ولم يجالس ، فقام الناس معه . حتى اذا قضى الصلاة ، وانتظر الناس تسليحه ، وكبر وهو جالس . فسجد سجدتين قبل أن يسلم ، ثم سلم .  
الكلام عامه من وجوه :

الاول : فيه دليل على السجود قبل السلام عند النقص ، فانه نقص من هذه الصلاة الجلوس الاول وتشهده .  
الثاني : فيه دليل على أن هذا الجلوس غير واجب - أعني الأول - من حيث انه جبر بالسجود ، ولا يجبر الواجب الا بتداركه وفعاله . وكذلك فيه دليل على عدم وجوب التشهد الاول .

الثالث : فيه دليل على عدم تكرار السجود عند تكرار السهو ، لأنه قد ترك الجلوس الأول والتشهد معاً ، واكتفى لهما بسجدتين . هذا اذا ثبت ان ترك التشهد الاول بمفرده موجب .

الرابع : فيه دليل على متابعة الامام عند القيام عن هذا الجلوس . وهذا لا أشكال فيه ، على قول من يقول : ان الجلوس الاول سنة « فان ترك السنة للاتباع بالواجب واجب ، ومتابعة الامام واجبة .

الخامس : ان استدلاله على أن ترك التشهد الأول بمفرده موجب لسجود السهو فيه فقيه نظر ، من حيث ان المتيقن بالسجود عند هذا القيام عن الجلوس وجاء من ضرورة ذلك ترك التشهد فيه « فلا يتيقن أن الحكم يترتب على ترك التشهد الأول فقط ، لاحتمال أن يكون مرتباً على ترك الجلوس . وجاء هذا من الضرورة الوجوه دية .

# الفصل التاسع

## المرور بين يدي المصلي

الحديث الأول : عن أبي جهيم بن الحارث بن الصمة الانصاري رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لو يعلم المار بين يدي المصلي ماذا عليه من الإثم لكان ان يقف أربعين خيراً له من أن يمر بين يديه » .

قال أبو النضر : لا ادري قال أربعين يوماً أو شهراً ، أو سنة « أبو جهيم » عبدالله بن جهيم الانصاري . سماه ابن عينة في روايته والثوري فيه دليل على منع المرور بين يدي المصلي اذا كان دون سترة « او كانت له سترة فمر بينه وبينها ، وقد صرح في الحديث « بالإثم » .

وبعض الفقهاء قسم ذلك على أربع صور :

الأولى : أن يكون للمار مندوحة عن المرور بين يدي المصلي ، ولم يتعرض المصلي لذلك ، فيختص المار بالإثم « ان مر » .

الصورة الثانية : مقابلتها . وهو أن يكون المصلي تعرض للمرور « والمار ليس له مندوحة عن المرور ، فيختص المصلي بالإثم دون المار » .

الصورة الثالثة : أن يتعرض المصلي للمرور ، ويكون للمار مندوحة « فيأثم المار أما المصلي فلتعرضه . وأما المار فلمروره ، مع امكان أن لا يفعل » .

الصورة الرابعة : أن لا يتعرض المصلي ، ولا يكون للمار مندوحة ، فلا يأثم واحد منهما .

الحديث الثاني : عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « اذا صلى احدكم الى شيء يستره من الناس » فأراد احد ان يجتاز بين يديه فليدفعه . فإن ابى فليقاتله . فإنما هو شيطان .

« ابو سعيد الخدري » سعد بن مالك بن سنان . خدري . وقد تقدم الكلام فيه والحديث يتعرض لمنع المار بين يدي المصلي وبين سترته ، وهو ظاهر وفيه دلائل على جواز العمل القليل في الصلاة لمصاحتها .

ولفظ « المقاتلة » محمولة على قوة المنع « من غير أن تنتهي الى الاعمال المنافية للصلاة . وأطلق بعض المصنفين من أصحاب الشافعي القول بالقتال وقال « فليقاتله » على لفظ الحديث . ونقل القاضي عياض الاتفاق على أنه لا يجوز المشي من مقامه الى رده ، والعمل الكثير في مدافعته ، لأن ذلك في صلاته أشد من مروره عليه . وقد يستدل بالحديث على أنه اذا لم يكن ستره لم يثبت هذا الحكم من حيث المفهوم ، وبعض المصنفين من أصحاب الشافعي نص على أنه اذا لم يستقبل شيئاً أو تباعد عن السترة « فان أراد أن يمر وراء موضع السجود لم يكره ، وان أراد أن يمر في موضع السجود كره ، ولكن ليس للمصلي أن يقاتله » وعلى ذلك بتقصيره ، حيث لم يقرب من السترة ، أو ما هذا معناه .

ولو أخذ من قوله « اذا صلى احدكم الى شيء يستره » جواز التستر بالاشياء عموماً ، لكان فيه ضعف . لأن مقتضى العموم جواز المقاتلة عند وجود كل شيء سائر ، لاجواز الستر بكل شيء ، الا ان يحمل الستر على الأمر الحسي ، لا الأمر الشرعي وبعض الفقهاء كره التستر بأدني او حيوان غيره ، لأنه يصير في صورة المصلي اليه « وكرهه مالك في المرأة .

وفي الحديث دليل على جواز اطلاق لفظ « الشيطان » في مثل هذا . والله اعلم .



# الفصل العاشر

## نحية المسجد

عن أبي قتادة بن ربعي الأنصاري رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « اذا دخل احدكم المسجد فلا يجلس حتى يصلي ركعتين » .  
الكلام عليه من وجوه احدها : في حكم الركعتين عند دخول المسجد .  
وجمهور العلماء على عدم الوجوب لهما . ثم اختلفوا . فظاهر مذهب مالك أنها من النوافل  
وقيل : انها من السنن . وهذا على اصطلاح المالكية في الفرق بين النوافل والسنن  
والفضائل . ونقل عن بعض الناس انها واجبتان ، تمسكا بالنهي عن الجلوس قبل  
الركوع . وعلى الرواية الأخرى - التي وردت بصيغة الأمر - يكون التمسك بصيغة  
الأمر . ولا شك ان ظاهر الأمر الوجوب . وظاهر النهي التحريم ومن أزالهما عن  
الظاهر فهو محتاج الى الدليل . ولعلمهم يفاعلون في هذا ما فعلوا في مسألة الوتر ، حيث  
استدلوا على عدم الوجوب فيه بقوله صلى الله عليه وسلم « خمس صلوات كتبهن  
الله على العباد » وقول السائل « هل علي غيرهن ؟ قال : لا إلا ان تطوع » فحملوا  
لذلك صيغة الأمر على الندب ، لدلالة هذا الحديث على عدم وجوب غير الخمس ،  
الا ان هذا يشكل عليهم بايجابهم الصلاة على الميت ، تمسكاً بصيغة الأمر .

الوجه الثاني : اذا دخل المسجد في الاوقات المكروهة « فهل يركع ام لا ؟ »  
اختلفوا فيه . فذهب مالك أنه لا يركع . والمعروف من مذهب الشافعي وأصحابه انه

يركع . لأنها صلاة لها سبب . ولا يكره في هذه الاوقات من النوافل الا ما لا سبب له . وحكى وجه آخر انه يكره . وطريقة اخرى ان محل الخلاف اذا قصد الدخول في هذه الاوقات لاجل ان يصلى فيها . اما غير هذا الوجه : فلا . واما ما حكاه القاضي عياض عن الشافعي في جواز صلاتها بعد العصر ، ما لم تصفر الشمس ، وبعد الصبح ما لم يسفر ، اذ هي عنده من النوافل التي لها سبب . وانما يمنع في هذه الاوقات ما لا سبب له ، ويقصد ابتداء ، لقوله صلى الله عليه وسلم « لا تحروا بصلاتكم طلوع الشمس ولا غروبها » انتهى كلامه . هذا لانعرفه من نقل اصحاب الشافعي على هذه الصورة . واقرب الأشياء اليه ما حكيناه من هذه الطريقة . الا انه ليس هو اياه بعينه . وهذا الخلاف في هذه المسألة ينبني على مسألة أصولية مشككة ، وهو ما إذا تعارض نضان كل واحد منها بالنسبة الى الآخر عام من وجه ، خاص من وجه . ولست اعني بالنضين ههنا ما لا يحتمل التأويل . وتحقيق ذلك أولا يتوقف على تصوير المسألة .

ف نقول : مدلول احد النصين ان لم يتناول مدلول الآخر ولا شيئاً منه فهما متباينان ، كلفظة « المشركين » و « المؤمنين » مثلاً . وان كان مدلول احدهما يتناول كل مدلول الآخر فهما متساويان ، كلفظة « الانسان » و « البشر » مثلاً . وان كان مدلول أحدهما يتناول كل مدلول الآخر ، ويتناول غيره ، فالمتناول له ولغيره عام من كل وجه بالنسبة الى الآخر « والآخر خاص من كل وجه . وان كان مدلولهما يجتمع في صورة « وينفرد كل واحد منهما بصورة او صور فكل واحد منهما عام من وجه خاص من وجه .

فاذا تقرر هذا ، فقوله صلى الله عليه وسلم « اذا دخل احدكم المسجد » الخ مع قوله « لا صلاة بعد الصبح » من هذا القبيل ، فانها يجتمعان في صورة . وهو ما اذا دخل المسجد بعد الصبح ، او العصر . وينفردان ايضاً ، بأن توجد الصلاة في هذا الوقت من غير دخول المسجد « ودخول المسجد في غير ذلك الوقت فاذا وقع

مثل هذا فالإشكال قائم ، لأن أحد الخصمين لو قال : لا تكره الصلاة عند دخول المسجد في هذه الأوقات ، لأن هذا الحديث دل على جوازها عند دخول المسجد - وهو خاص بالنسبة الى الحديث الأول المانع من الصلاة بعد الصبح - فأخص قوله « لا صلاة بعد الصبح » بقوله « اذا دخل احدكم المسجد » فلخصه ان يقول قولة « اذا دخل احدكم المسجد » عام بالنسبة الى الأوقات فأخصه بقوله : « لا صلاة بعد الصبح » فان هذا الوقت أخص من عموم الأوقات . فالحاصل : ان قوله عايه السلام « اذا دخل احدكم المسجد » خاص بالنسبة الى هذه الصلاة - أعني الصلاة عند دخول المسجد - عام بالنسبة الى هذه الأوقات . وقوله « لا صلاة بعد الصبح » خاص بالنسبة الى هذا الوقت « عام بالنسبة الى الصلوات . فوقع الإشكال من ههنا . وذهب بعض المحققين في هذا الى الوقف ، حتى يأتي ترجيح خارج بقرينة او غيرها فن ادعى أحد هذين الحكمين - أعني الجواز او المنع - فعليه ابداء أمر زائد على مجرد الحديث .

الوجه الثالث : اذا دخل المسجد بعد ان صلى ركعتي الفجر في بيته « فهل ركعها في المسجد ؟ » يختلف قول مالك فيه « وظاهر الحديث يقتضي الركوع » . وقيل : ان الخلاف في هذا من جهة معارضة هذا الحديث للحديث الذي رواه من قوله عليه السلام « لا صلاة بعد الفجر الا ركعتي الفجر » وهذا أضعف من المسألة السابقة ، لأنه يحتاج في هذا الى اثبات صحة هذا الحديث حتى يقع التعارض ، فإن الحديثين الأولين في المسألة الأولى صحيحان ، وبعد التجاوز عن هذه المطالبة وتقدير تسليم صحته يعود الامر الى ما ذكرناه من تعارض أمرين « يصير كل واحد منهما عاماً من وجه خاصاً من وجه » . وقد ذكرناه .

الوجه الرابع : اذا دخل مجتازاً ، فهل يؤمر بالركوع ؟ خفف ذلك مالك . وعندني ان دلالة هذا الحديث لا تتناول هذه المسألة . فإننا ان نظرنا الى صيغة النهي فالنهي يتناول جلوساً قبل الركوع . فإذا لم يحصل الجلوس اصلاً لم يفعل المنهي .

وان نظرنا الى صيغة الأمر ، فالأمر توجه برُكُوع قيل جلوس : فإذا انتقيا معاً لم يخالف الامر .

الوجه الخامس : لفظة « المسجد » تتناول كل مسجد . وقد اخرجوا عنه المسجد الحرام وجعلوا تحيته الطواف . فإن كان في ذلك خلاف ، فلمخالفتهم ان يستدل بهذا الحديث ، وان لم يكن فالسبب في ذلك النظر الى المعنى . وهو ان المقصود افتتاح الدخول في محل العبادة بعبادة ، وعبادة الطواف تحصل هذا المقصود ، مع ان غير هذا المسجد لا يشاركه فيها . فاجتمع في ذلك تحصيل المقصود مع الاختصاص . وايضاً فقد يؤخذ ذلك من فعل النبي صلى الله عليه وسلم في حجته ، حين دخل المسجد ، فابتدأ بالطواف على ما يقتضيه ظاهر الحديث . واستمر عليه العمل . وذلك اخص من هذا العموم . وايضاً فاذا اتفق ان طاف ومشى على السنة في تعقيب الطواف بركعتيه ، وجرينا على ظاهر اللفظ في الحديث ، فقد وفينا بمقتضاه .

الوجه السادس : اذا صلى العيد في المسجد . فهل يصلي التحية عند الدخول فيه ؟ اختلف فيه . والظاهر من لفظ هذا الحديث انه يصلي . لكن جاء في الحديث « ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يصل قبلها ولا بعدها » أعني صلاة العيد .

والنبي صلى الله عليه وسلم لم يصل العيد في المسجد ولا نقل ذلك . فلامعارضة بين الحديثين الا ان يقول قائل ويفهم فاهم ان ترك الصلاة قبل العيد وبعدها من سنة صلاة العيد ، من حيث هي هي ، وليس لكونها واقعة في الصحراء اثر في ذلك الحكم . فحينئذ يقع التعارض ، غير ان ذلك يتوقف على امر زائد ، وقرائن تشعر بذلك . فإن لم يوجد فالاتباع اولى استحباباً ، أعني في ترك الركوع في الصحراء ، وفعله في المسجد للمسجد « لا للعيد » .

الوجه السابع : من كثر رده الى المسجد وتكرر هل يتكرر له الركوع

مأموراً به ؟ قال بعضهم : لا وقاسه على الخطاين والفكاهين المترددين الى مكة في  
سقوط الإحرام عنهم اذا تكرر ترددهم . والحديث يقتضي تكرار الركوع يتكرر  
الدخول وقول هذا القائل يتعلق بمسألة اصولية وهو تخصيص العموم بالقياس .  
وللأصوليين في ذلك اقوال متعددة

# الفصل الحادي عشر

## التشهد

عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه قال : علمني رسول الله صلى الله عليه وسلم التشهد - كفي بين كفيه - كما يعلمني السورة من القرآن : التحيات لله . والصلوات والطيبات ، السلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته . السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين . اشهد ان لا اله الا الله . واشهد ان محمداً عبده ورسوله . وفي لفظ . اذا قعد احدكم في الصلاة فليقل : التحيات لله - وذكره - وفيه : فإنكم اذا فعلتم ذلك فقد سلمتم على كل عبد صالح في السماء والارض - وفيه - فليتخير من المسألة ما شاء .

اختلف العلماء في حكم التشهد . فقليل : ان الاخير واجب . وهو مذهب الشافعي . وظاهر مذهب مالك : انه سنة . واستدل للوجوب بقوله « فليقل » والامر للوجوب ، الا ان مذهب الشافعي : ان مجموع ما توجه اليه ظاهر الأمر ليس بواجب ، بل الواجب بعضه وهو « التحيات لله . سلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته » من غير ايجاب ما بين ذلك من « المباركات والصلوات والطيبات » وكذلك ايضاً لا يوجب كل ما بعد السلام على النبي صلى الله عليه وسلم على اللفظ الذي توجه اليه الامر ، بل الواجب بعضه ، واختلفوا فيه . وعلل هذا الاختصار على بعض ما في الحديث بأنه المتكرر في جميع الروايات . وعليه اشكال لأن الزائد في بعض الروايات زيادة من عدل ، فيجب قبولها اذا توجه الأمر اليها . واختلف الفقهاء في المختار من الفاظ التشهد ، فإن الروايات اختلفت فيه : فقال ابو حنيفة واحمد باختيار تشهد ابن مسعود هذا . وقيل : انه اصح ما روى في

التشهد . وقال الشافعي باختيار تشهد ابن عباس . وهو في كتاب مسلم ، ولم يذكره المصنف .

ورجح من اختار تشهد ابن مسعود - بعد كونه متفقاً عليه في الصحيحين - بأن واو العطف تقتضي المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه . فتكون كل جملة ثناء مستقلاً وإذا أسقطت واو العطف : كان ماعدا اللفظ الأول صفة له . فيكون جماء واحدة في الثناء . والأول أبغ ، فكان أولى .

وزاد بعض الحنفية في تقرير هذا بأن قال : لو قال « والله ، والرحمن ، والرحيم » لكانت إيماناً متعددته تتعدد بها الكفارة . ولو قال « والله الرحمن الرحيم » لكانت يميناً واحده . فيها كفارة واحده . هذا أو معناه .

ورأيت بعض من رجع مذهب الشافعي - في اختيار تشهد ابن عباس - اجاب عن هذا بأن قال : واو العطف قد تسقط . وأنشد في ذلك :

كيف أصبحت كيف أمسيت مما

والمراد بذلك : كيف أصبحت وكيف أمسيت . وهذا أولاً اسقاط للواو العاطفة في عطف الجمل . ومسألتنا في اسقاطها في عطف المفردات وهو أضعف من اسقاطها في عطف الجمل . ولو كان غير ضعيف لم يمتنع الترجيح بوقوع التصريح بما يقتضى تعدد الثناء ، بخلاف ما لم يصرح به فيه .

وترجيح آخر لتشهد ابن مسعود ، وهو أن « السلام » معروف في تشهد ابن مسعود منكر في تشهد ابن عباس . والتعريف أعم .

واختار مالك تشهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه الذي علّمه الناس على المنبر ورجحه أصحابه بشهرة هذا التعليم ، ووقوعه على رؤس الصحابة من غير تكبير فيكون كالاجماع .

ويترجح عليه تشهد ابن مسعود وابن عباس بأن رفعه الى النبي صلى الله عليه وسلم مصرح به . ورفع تشهد عمر بطريق استدلال .



وقد رجح اختيار الشافعي لشهد ابن عباس بأن اللفظ الذي وقع فيه مما يدل على العناية بتعامه وتعليمه . وهو قوله « كان يغامنا السورة من القرآن » وهذا ترجيح مشترك . لأن هذا ايضاً ورد في شهد ابن مسعود ، كما ذكره المصنف .

ورجح إختيار الشافعي بأن فيه زيادة « المباركات » وبأنه اقرب الى لفظ القرآن . قال الله تعالى ( النور : ٦١ تحية من عند الله مباركة طيبة ) . « والتحيات » جمع التحية . وهي الملك . وقيل : السلام . وقيل : العظمة . وقيل البقاء . فإذا حمل على « السلام » فيكون التقدير التحيات التي تعظم بها الملوك - مثلاً - مستحقة لله تعالى . وإذا حمل على « البقاء » فلاشك في اختصاص الله تعالى به . وإذا حمل على « الملك والعظمة » فيكون معناه الملك الحقيقي التام لله . والعظمة الكاماة لله . لأن ماسوى ملكه وعظمته تعالى فهو ناقص .

« والصلوات » يحتمل أن يراد بها الصلوات المعهودة ويكون التقدير إنها واجبة لله تعالى ، لا يجوز ان يقصد بها غيره ، او يكون ذلك إخباراً عن إخلاصنا الصلوات له ، أي إن صلواتنا مخلصه له لاغيره . ويحتمل أن يراد بالصلوات الرحمة . ويكون معنى قوله « لله » أي المتفضل بها والمعطي هو الله . لأن الرحمة التامة لله تعالى لاغيره . وقرر بعض المتكلمين في هذا فصلاً بأن قال ما معناه : إن كل من رحم أحداً فرحمته له بسبب ما حصل له عليه من الرقة : فهو برحمته دافع لألم الرقة عن نفسه بخلاف رحمة الله تعالى . فإنها لمجرد إيصال النفع الى العبد .

وأما « الطيبات » فقد فسرنا بالأقوال الطيبات . ولعل تفسيرها بما هو اعم أولى .

أعني : الطيبات من الأفعال ، والأقوال ، والأوصاف . وطيب الأوصاف كونها بصفة الكمال ، وخلوصها عن شوائب النقص .

وقوله « السلام عليك ايها النبي » قيل : معناه التعوذ باسم الله ، الذي هو « السلام » ، كما تقول : الله معك أي الله متوليك وكفيل بك . وقيل . معناه

السلامة والنجاة لك ، كما في قوله تعالى ( الواقعة ٩١ : فسلام لك من اصحاب اليمين )  
وقيل الانقياد لك ، كما في قوله تعالى ( النساء ٦٥ : فلا وربك لا يؤمنون حتى  
يحكموك فيما شجر بينهم ، ثم لا يجدوا في انفسهم حرجاً مما قضيت ويسامحوا تسامحاً )  
وليس يخلو بعض هذا من ضعف . لأنه لا يتعدى « السلام » بعض هذه  
المعاني بكامة « على » .

وقوله « السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين » لفظ عموم . وقد دل عليه  
قوله عليه السلام « فانه إذا قال ذلك أصابت كل عبد صالح في السماء والأرض »  
وقد كانوا يقولون « السلام على الله - السلام على فلان » حتى عاموا هذه اللفظة من  
قبله عليه السلام .

وفي قوله عليه السلام « فانه اذا قال ذلك أصابت كل عبد صالح » دليل على  
أن للعموم صيغة . وأن هذه الصيغة للعموم ، كما هو مذهب الفقهاء . خلافاً لمن  
توقف في ذلك من الاصوليين . وهو مقطوع به من لسان العرب « وتصرفات ألفاظ  
الكتاب والسنة عندنا . ومن تتبع ذلك وجدته . واستدلنا بهذا الحديث ذكر لفرد  
من أفراد لا يحصى الجمع لأمثالها ، لا للاقتصار عليه . وإنما خص « العباد الصالحين »  
لأنه كلام ثناء وتعظيم .

وقوله عليه السلام « ثم ايتخير من المسألة ما شاء » دليل على جواز كل سؤال  
يتعلق بالدنيا والآخرة ، إلا أن بعض الفقهاء من أصحاب الشافعي استثنى بعض  
صور من الدعاء تقبح ، كما لو قال : اللهم اعطني امرأة صفتها كذا وكذا . واخذ  
بذكر أوصاف أعضائها . ويستدل بهذا الحديث على عدم كون الصلاة على النبي  
صلى الله عليه وسلم ركناً في التشهد من حيث إن النبي صلى الله عليه وسلم قد علم  
التشهد ، وأمر عقبيه أن يتخير من المسألة ما شاء . ولم يعلم ذلك وموضع التعليم لا  
يؤخر وقت بيان الواجب عنه . والله أعلم :

# الفصل الثاني عشر

## الجمع بين الصلاتين في السفر

عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما قال « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يجمع في السفر بين صلاة الظهر والعصر ، إذا كان على ظهر سير ، ويجمع بين المغرب والعشاء » .

هذا اللفظ في هذا الحديث ليس في كتاب مسلم . وإنما هو في كتاب البخاري وأما رواية ابن عباس في الجمع بين الصلاتين في الجملة من غير اعتبار لفظ بعينه فاتفق عليه . ولم يختلف الفقهاء في جواز الجمع في الجملة ، لكن أبا حنيفة يخصه بالجمع بعرفة ومزدلفة ، وتكون العلة فيه النسك ، لا السفر . ولهذا يقال : لا يجوز الجمع عنده بعد السفر ، وأهل هذا المذهب يؤولون الأحاديث التي وردت بالجمع على أن المراد تأخير الصلاة الأولى إلى آخر وقتها « وتقديم الثانية في أول وقتها » .

وقد قسم بعض الفقهاء الجمع إلى جمع مقارنة وجمع مواصلة . وأراد بجمع المقارنة أن يكون الشيطان في وقت واحد ، كالأكل والقيام مثلاً ، فلا ينهيهما يقمان في وقت واحد . وأراد بجمع المواصلة أن يقع أحدهما عقب الآخر ، وقصد إبطال تأويل أصحاب أبي حنيفة بما ذكرناه ، لأن جمع المقارنة لا يمكن في الصلاتين « إذ لا يقمان في حالة واحدة » ، وأبطل جمع المواصلة أيضاً . وقصد بذلك إبطال التأويل المذكور إذ لم يتنزل على شيء من القسمين . وعندني أنه لا يبعد أن يتنزل على الثاني

إذا وقع التحري في الوقت . أو وقعت المسامحة بالزمن اليسير بين الصلاتين إذا وقع فاصلاً . لكن بعض الروايات في الأحاديث لا يحتمل لفظها هذا التأويل إلا على بعد كبير ، أو لا يحتمل أصلاً . فأما ما لا يحتمل ، فإذا كان صحيحاً في سنده ، فيقطع العذر . وأما ما يبعد تأويله فيحتاج الى ان يكون الدليل المعارض أقوى من العمل بظاهره .

وهذا الحديث الذي في الكتاب ليس يبعد تأويله كل البعد بما ذكر من التأويل : وأما ظاهره فإن ثبت ان الجمع حقيقة لا يتناول صورة التأويل فالحجة قائمة به ، حتى يكون الدليل المعارض له أقوى مع ذلك التأويل من هذا الظاهر . والحديث يدل على الجمع إذا كان على ظهر سير . ولولا ورود غيره من الأحاديث بالجمع في غير هذه الحالة لكان الدليل يقتضي امتناع الجمع في غيرها .

لأن الأصل عدم جواز الجمع « وجوب إيقاع الصلاة في وقتها المحدود لها وجواز الجمع بهذا الحديث قد عاق بصفة مناسبة للاعتبار فلم يكن ليحوز إلغاؤها لكن إذا صح الجمع في حالة النزول فالعمل به أولى ، لقيام دليل آخر على الجواز في غير هذه الصورة ، أعني السير « وقيام ذلك الدليل يدل على إلغاء اعتبار هذا الوصف . ولا يمكن ان يعارض ذلك الدليل بالمفهوم من هذا الحديث . لأن دلالة ذلك المنطوق على الجواز في تلك الصورة بخصوصها أرجح .

وقوله « وكذلك المغرب والعشاء » يريد في طريق الجمع ، وظاهره اعتبار الوصف الذي ذكره فيها « وهو كونه على ظهر سير . وقد دل الحديث على الجمع بين الظهر والعصر « وبين المغرب والعشاء . ولا خلاف أن الجمع ممتنع بين الصبح وغيرها ، وبين العصر والمغرب ، كما لا خلاف في جواز الجمع بين الظهر والعصر بعرفه ، وبين المغرب والعشاء بمزدلفه . ومن ههنا ينشأ نظر القائسين في مسألة الجمع فأصحاب أبي حنيفة يقيسون الجمع المختلف فيه على الجمع الممتنع اتفاقاً ، ويحتاجون

الى إلغاء الوصف الفارق بين محل النزاع ومحل الإجماع . وهو الاشتراك الواقع بين  
الظهر والعصر ، وبين المغرب والعشاء ، إماماً طلقاً او في حالة العذر . وغيرهم يقيس  
الجواز في محل النزاع على الجواز في محل الإجماع . ويحتاج الى إلغاء الوصف الفارق  
وهو اقامة النسك .

# الفصل الثامن عشر

## قصر الصلاة في السفر

عن عبد الله بن عمر ، رضى الله عنهما قال « صحبت رسول الله صلى الله عليه وسلم . فكان لا يزيد في السفر على ركعتين » وأبا بكر وعمر وعثمان كذلك . هذا هو لفظ رواية البخاري في الحديث ولفظ رواية مسلم « أكثر وأزيد » فليعلم ذلك . وفي الحديث دليل على المواظبة على القصر . وهو دليل على رجحان ذلك

وبعض الفقهاء قد أوجب القصر . والفعل بمجردده لا يدل على الوجوب ، لكن المتحقق من هذه الرواية الرجحان « فيؤخذ منه . وما زاد مشكوك فيه ، فيترك . وقد خرج قول للشافعي أن الإتمام أفضل ، قياساً على قوله إن الصيام أفضل . والصحيح أن القصر أفضل ، أما أولاً فلمواظبة الرسول صلى الله عليه وسلم . وأما ثانياً فلقيام الفارق بين القصر والصوم : فإن الأول يبرىء الذمة من الواجب بخلاف الثاني . وكان ابن عمر رضى الله عنهما لا يرى التنفل في السفر . وقال « لو كنت متنفلاً لأتممت » .

فقوله « لا يزيد » يحتمل أن يريد لا يزيد في عدد ركعات الفرض . ويحتمل أن يريد لا يزيد نفلاً . وحمله على الثاني أولى . لأنه وردت أحاديث عن ابن عمر يقتضي سياقها أنه أراد ذلك . ويمكن أن يراد العموم ، فيدخل فيه هذا - أعني النافلة في السفر - تبعاً لا قصداً .

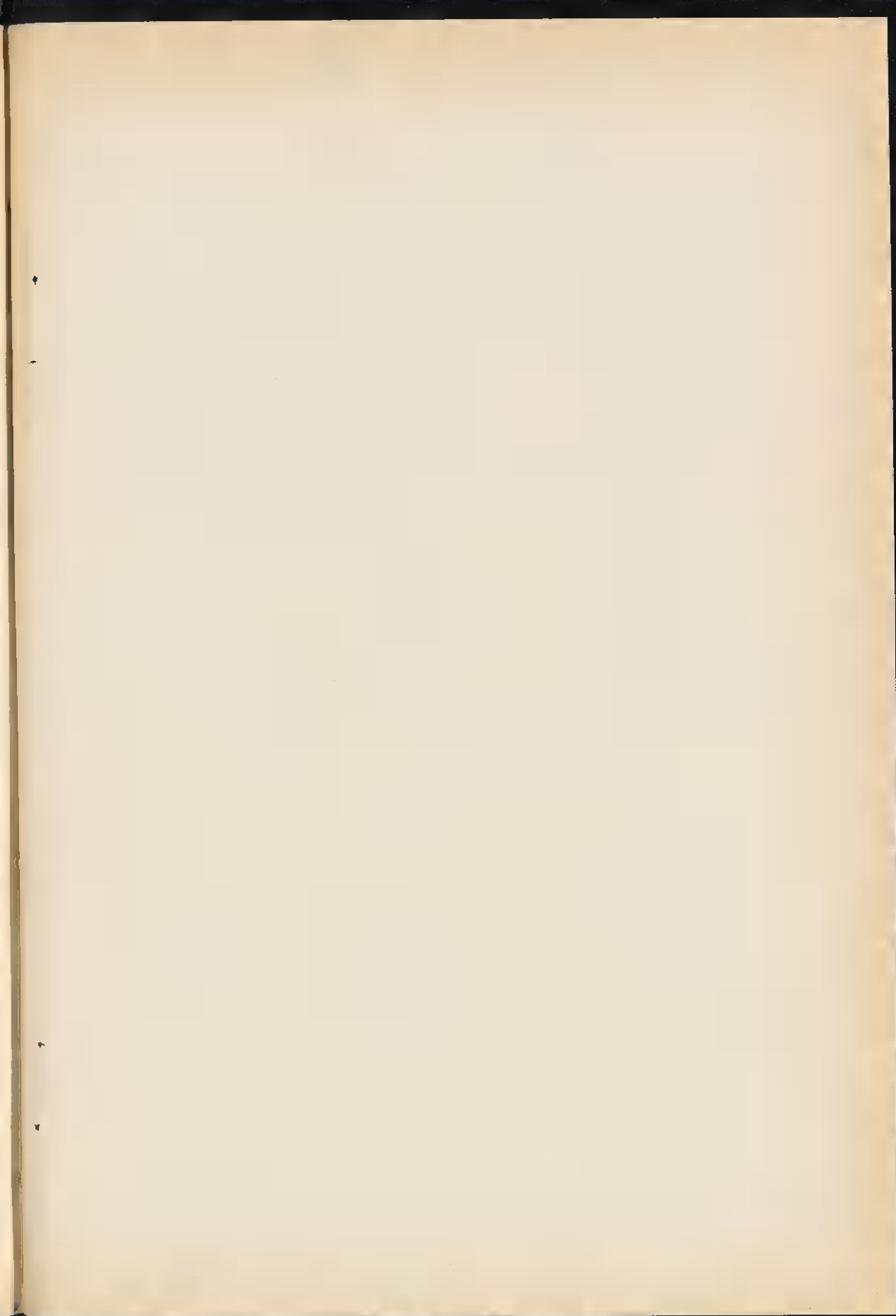
وذكره لأبي بكر وعمر وعثمان - مع أن الحجة قائمه بفعل الرسول صلى الله عليه وسلم - ليبين - والله اعلم - أن ذلك كان مـمـولا به عند الأئمه ۥ لم يتطرق اليه نسخ ۥ ولا معارض راجح . وقد فعل ذلك مالك رحمه الله في موطئه لتقويته بالعمل .



1871  
1872  
1873  
1874  
1875  
1876  
1877  
1878  
1879  
1880  
1881  
1882  
1883  
1884  
1885  
1886  
1887  
1888  
1889  
1890  
1891  
1892  
1893  
1894  
1895  
1896  
1897  
1898  
1899  
1900

# البَيْعُ السَّائِسُ

فِي صَلَاةِ الْمُنَابِزِ



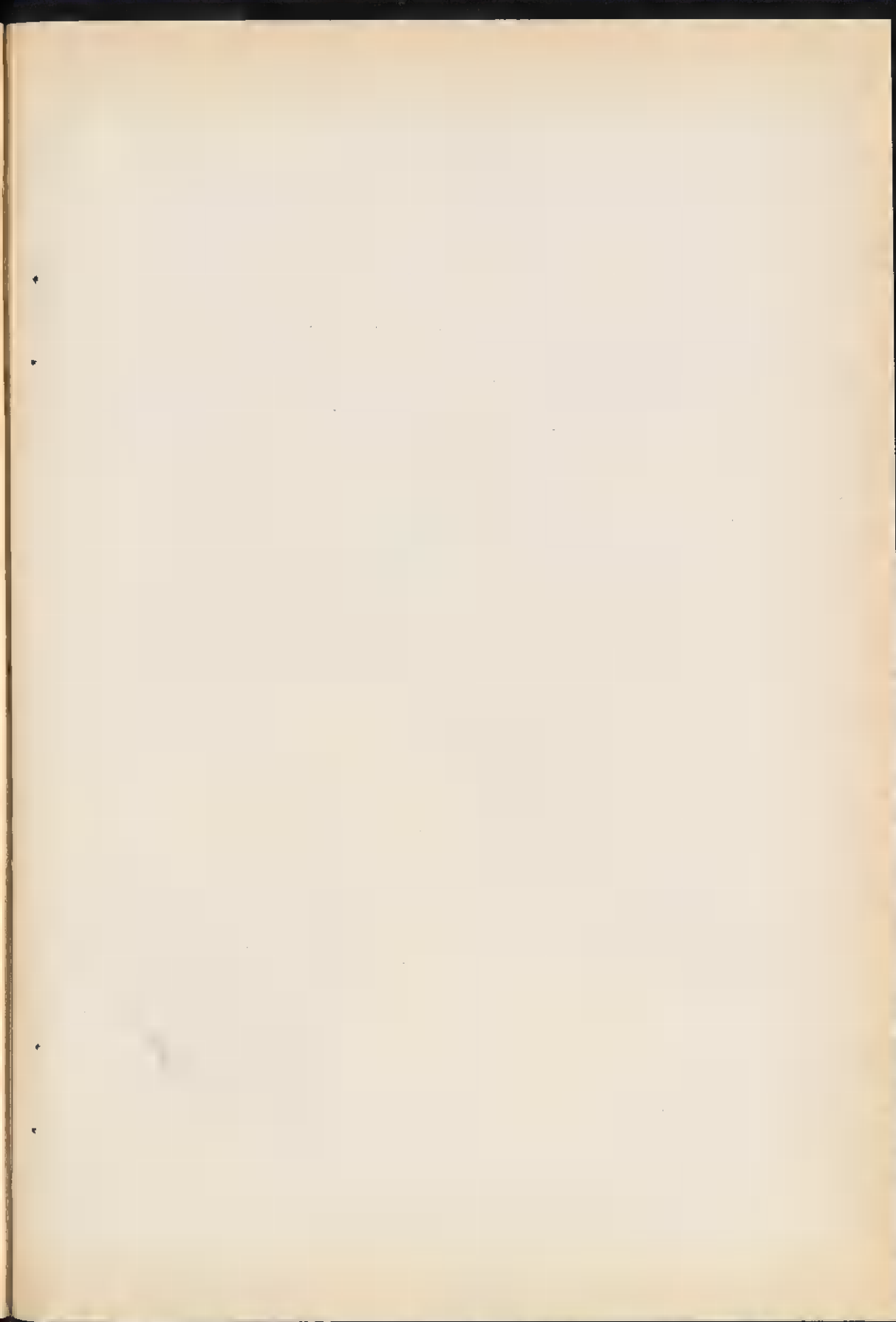
### الحديث الأول :

عن عبد الله بن عباس رضى الله عنهما « ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى على قبر » بعد ما دفن « فكبر عليه أربعاً » .

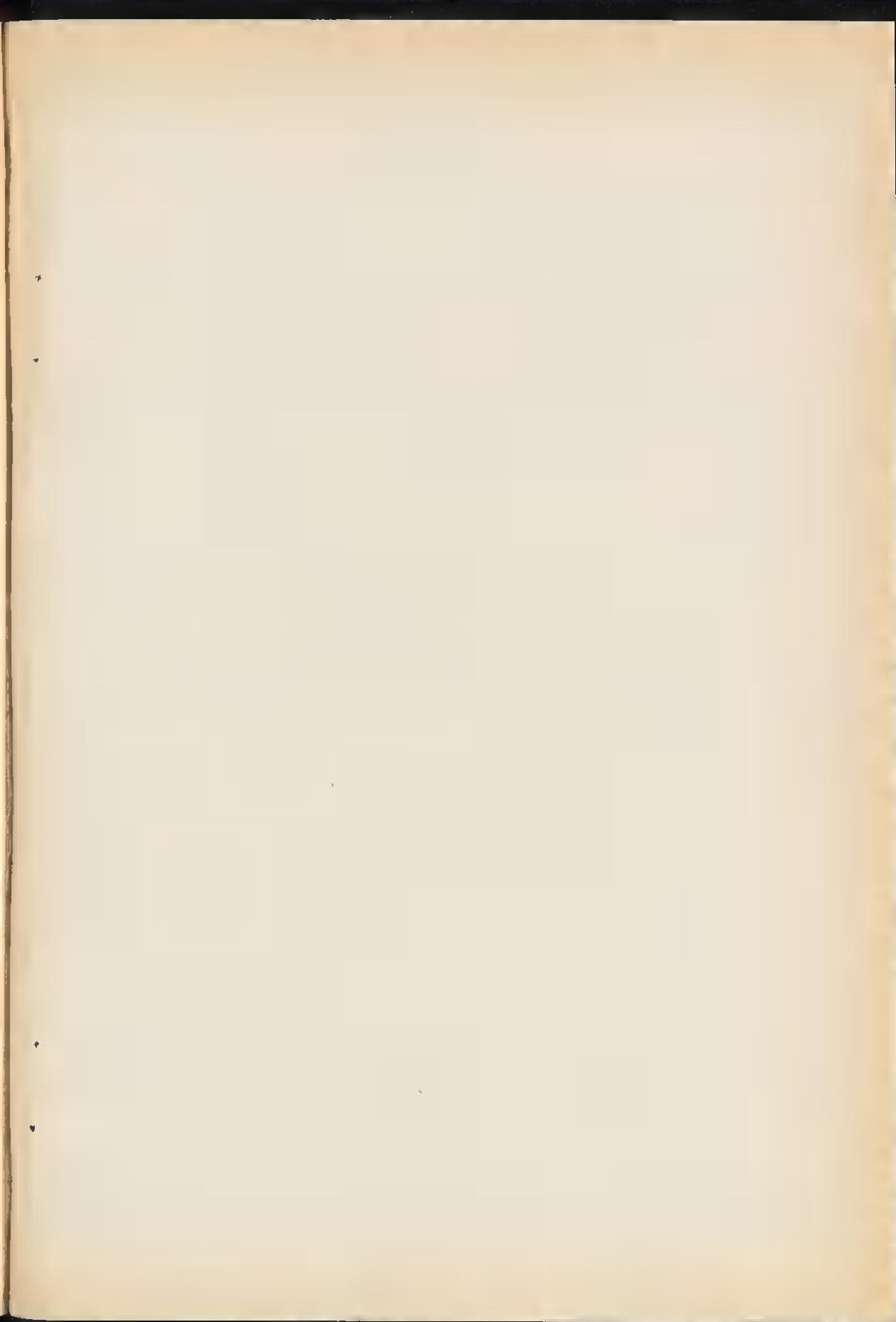
فيه جواز الصلاة على القبر لمن لم يصل على الجنازة ، ومن الناس من قال : إنما يجوز ذلك اذا كان الولي أو الوالي لم يصلها ، والنبي صلى الله عليه وسلم هو الوالي ، ولم يكن صلى على هذا الميت فيمكن ان يقال : إنه خارج عن محل الخلاف .

وقد أجيب عن بعض ذلك بأن غير النبي صلى الله عليه وسلم من أصحابه قد صلى معه « ولم ينكر عليه » وهذا يحتاج الى نقل من دليل آخر ، اذ ليس في الحديث ذكر لذلك وفيه من الدلالة على أن التكبير أربع : ما في الحديث قبله ، والله اعلم .  
الحديث الثاني عن عائشة رضى الله عنها قالت : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في مرضه الذي لم يقم منه « لعن الله اليهود والنصارى اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد . قالت : ولولا ذلك أبرز قبره غير أنه خشي أن يتخذ مسجداً » .

هذا الحديث يدل على امتناع اتخاذ قبر الرسول صلى الله عليه وسلم مسجداً ، ومنه يفهم امتناع الصلاة على قبره . ومن الفقهاء من استدل بعدم صلاة المسلمين على قبره صلى الله عليه وسلم لعدم الصلاة على القبر جملة . وأجيبوا عن ذلك بأن قبر الرسول صلى الله عليه وسلم مخصوص عن هذا بما فهم من هذا الحديث من النهي عن اتخاذ قبره مسجداً . وبعض الناس أجاز الصلاة على قبر الرسول صلى الله عليه وسلم ، كجوازها على قبر غيره عنده . وهو ضعيف لتطابق المسلمين على خلافة « ولا شعار الحديث بالمنع منه . والله اعلم .



الكتاب الساج



# الفصل الأول

## الزكاة

الحديث الاول :

عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لمعاذ بن جبل - حين بعثه الى اليمن - « إنك ستأتي قوماً أهل كتاب ، فإذا جئتهم : فادعهم الى ان يشهدوا ان لا اله الا الله ، وان محمداً رسول الله . فإن هم اطاعوا لك بذلك فأخبرهم ان الله قد فرض عليهم خمس صاوات في كل يوم ولياة فإن هم اطاعوا لك بذلك ، فأخبرهم أن الله قد فرض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم » فتد على فقرائهم : فإن هم اطاعوا لك بذلك ، فلا ياك وكرائم أموالهم . واتق دعوة المظلوم ، فإنه ليس بينها وبين الله حجاب » .

« الزكاة » في اللغة المعنيين : أحدهما النماء ، الثاني الطهارة . فمن الاول قولهم زكاة الزرع ، ومن الثاني قوله تعالى ( التوبة : ١٠٣ ) وتركيبهم بها ) وسمى هذا الحق زكاة بالاعتبارين : أما بالاعتبار الأول فبمعنى أن يكون إخراجها سبباً للنماء في المال كما صحح « مانقص مال من صدقة » . ووجه الدليل منه أن النقصان محسوس بانخراج القدر الواجب ، فلا يكون غير ناقص الا بزيادة تباعه الى ما كان عليه ، على المعنيين جميعاً - أعني المعنوي والحسي - في الزيادة . او بمعنى ان متعلقها الاموال ذات النماء . وسميت بالنماء لتعلقها به او بمعنى تضعيف اجورها .



كما جاء « إن الله يربي الصدقة حتى تكون الجبل » .  
وأما بالمعنى الثاني فلأنها طهرة للنفس من رذيلة البخل ، أو لأنها تطهر  
من الذنوب ؛

وهذا الحق أثبتته الشارح لمصاحبة الدافع والاختذ معاً « أما في حق الدافع :  
فتطهيره وتضعيف أجوره . وأما في حق الاختذ ففسد خلته .  
وحديث معاذ يدل على فريضة الزكاة . وهو أمر مقطوع به من الشريعة ،  
ومن جحد كفر .

وقوله عليه السلام « إنك ستأتي قوماً أهل كتاب » لعله للتوطئة والتمهيد  
للوصية باستعجاع همتهم في الدعاء لهم . فإن أهل الكتاب أهل علم ، ومخاطبتهم  
لا تكون كمخاطبة جهال المشركين ، وعبد الاوثان في العناية بها ، والبداة في  
المطالبة بالشهادتين ، لأن ذلك أصل الدين الذي لا يصح شيء من فروع الا به . فمن  
كان منهم غير موحد على التحقيق - كالنصارى - فالمطالبة متوجهة اليه بكل واحده  
من الشهادتين عيناً . ومن كان موحداً - كاليهود - فالمطالبة له بالجمع بين ما أقر  
به من التوحيد ، وبين الاقرار بالرسالة . وان كان هؤلاء اليهود - الذين كانوا  
باليمن - عندهم ما يقتضي الإشراف « ولو بالزوم » يكون مطالبتهم بالتوحيد لنفي  
ما يلزم من عقائدهم . وقد ذكر الفقهاء ان من كان كافراً بشيء مؤمناً بغيره لم يدخل  
في الإسلام إلا بالإيمان بما كفر به .

وقد يتعلق بالحديث - في ان الكفار غير مخاطبين بالفروع - من حيث  
إنه إنما أمر أولاً بالدعاء الى الإيمان فقط وجعل الدعاء الى الفروع بعد إيجابتهم بالإيمان .  
وليس بالقوى ، من حيث ان الترتيب في الدعاء لا يلزم منه الترتيب في  
الوجوب . ألا ترى ان الصلاة والزكاة لا ترتيب بينهما في الوجوب ؟ وقد قدمت  
الصلاة في المطالبة على الزكاة . وأخر الاخبار بوجوب الزكاة عن الطاعة بالصلاة ،  
مع انها مستويتان في خطاب الوجوب .

وقوله عليه السلام « فإن هم أطاعوا لك بذلك » طاعتهم في الإيمان بالتلفظ بالشهادتين . وأما طاعتهم في الصلاة فتحتمل وجهين . أحدهما : أن يكون المراد إقرارهم بوجوبها وفرضيتها عليهم ، والتزامهم لها . والثاني : أن يكون المراد الطاعة بالفعل ، وأداء الصلاة . وقد رجح الاول بأن المذكور في لفظ الحديث هو الإخبار بالفرضية . فتعود الإشارة بذلك اليها . ويترجح الثاني بأنهم لو أخبروا بالوجوب فبادروا بالامتنال بالفعل لكفى . ولم يشترط تلفظهم بالإقرار بالوجوب وكذلك نقول في الزكاة : لو امتثلوا بأدائها من غير تلفظ بالإقرار لكفى . فالشرط عدم الإنكار ، والاذعان للوجوب ، لا التلفظ بالإقرار .

وقد استدل بقوله عليه السلام « اعلمهم أن الله قد فرض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم » على عدم جواز نقل الزكاة عن باد المال . وفيه عندي ضعف . لأن الأقرب أن المراد تؤخذ من أغنيائهم من حيث إنهم مسلمون لا من حيث إنهم من أهل اليمن . وكذلك الرد على فقرائهم ، وإن لم يكن هذا هو الأظهر فهو محتمل احتمالاً قوياً . ويقويه ان اعيان الاشخاص المخاطبين في قواعد الشرع الكلية لا تعتبر ، ولولا وجود مناسبة في باب الزكاة لقطع بأن ذلك غير معتبر . وقد وردت صيغة الأمر بخطابهم في الصلاة . ولا يختص بهم قطعاً - أعني الحكم - وان اختص بهم خطاب المواجهة .

وقد استدل بالحديث أيضاً على أن من ملك النصاب لا يعطى من الزكاة . وهو مذهب أبي حنيفة وبعض أصحاب مالك ، من حيث انه جعل أن المأخوذ منه غنياً ، وقابله بالفقر . ومن ملك النصاب فالزكاة مأخوذة منه ، فهو غني ، والغني لا يعطى من الزكاة إلا في المواضع المستثناة في الحديث . وليس بالشديد القوه . وقد يستدل به من يرى إخراج الزكاة الى صنف واحد ، لأنه لم يذكر في الحديث إلا الفقراء وفيه بحث .

وقد يستدل به على وجوب إعطاء زكاة للإمام لأنه وصف الزكاة بكونها

« مأخوذه من الأغنياء » فكل ما اقتضى خلاف هذه الصفة بالحديث ينفيه . ويدل الحديث ايضاً أن كرائم الأموال لا تؤخذ من الصدقة كالأكولة ، والربى وهي التي تربى ولدها ، والمأخض وهي الحامل ، وفحل الغنم ، وحزرات المال . وهي التي تحزر بالعين وترمق لشرفها عند أهلها . والحكمة فيه أن الزكاة وجبت ، واساة للفقراء من مال الأغنياء . ولا يناسب ذلك الاجحاف بأرباب الاموال . فسامح الشرع أرباب الأموال بما يرضون به . ونهى المصدقين عن أخذه .

وفي الحديث : دليل على تعظيم أمر الظلم « واستجابة دعوة المظلوم ، وذكر النبي صلى الله عليه وسلم ذلك عقيب النهي عن أخذ كرائم الأموال ، لأن أخذه اظلم وفيه تنبيه على جميع أنواع الظلم .

#### الحديث الثاني

عن أبي هريرة رضي الله عنه : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « العجاء جبار . والبئر جبار . والمعدن جبار . وفي الركاز الخمس » « الجبار » الهدر ، وما لا يضمن . و « العجاء » الحيوان البهيم . وورد في بعض الروايات « جرح العجاء جبار » والحديث يقتضي أن جرح العجاء جبار في رواية من رواه كذلك بنصه . فيحتمل أن يراد بذلك جنائياتها على الأبدان والأموال . ويحتمل أن يراد : الجناية على الأبدان فقط . وهو أقرب إلى حقيقة الجرح . وعلى كل تقدير فلم يقولوا بهذا العموم ، إنما جنائياتها على الأموال فقد فصل في المزارع بين الليل والنهار ، وأوجب على المالك ضمان ما اتلفته بالليل دون النهار . وفيه حديث عن النبي صلى الله عليه وسلم يقتضي ذلك .

وأما جنائياتها على الأبدان فقد تكلم فيها إذا كان معها الراكب والسائق والقائد وفصلوا فيه القول « واختلفوا في بعض الصور . فلم يقولوا بالعموم في اهدار جنائياتها ، فيمكن أن يقال : إن جنائيتها هدر ، إذا لم يكن ثمة تقصير من المالك » أو ممن هي تحت يده ، وينزل الحديث على ذلك .

وأما الركاز فالمعروف فيه عند الجمهور : أنه دفن الجاهليسه ، والحديث يقتضي أن الواجب فيه الخمس بنصه . وفي مصرفه وجهان للشافعية . أحدهما : إلى أهل الزكاة ، والثاني : إلى أهل الفقه . وهو اختيار المزني . وقد تكلم الفقهاء في مسائل تتعلق بالركاز يمكن أن تؤخذ من الحديث : أحدهما : أن الركاز هل يختص بالذهب والفضة ، أو يجري في غيرهما ؟ وللشافعية فيه قولان ، وقد يتعلق بالحديث من يجريه في غيرهما من حيث العموم . وجديد قول الشافعية إنه يختص .

الثانية : الحديث يدل على أنه لا فرق في الركاز بين القليل والكثير ، ولا يعتبر فيه النصاب . وقد اختلف في ذلك .

الثالثة : يستدل به على أنه لا يجب الحول في اخراج زكاة الركاز ولا خلاف فيه عند الشافعية ، كالغنيمة والمعشرات . وله في المعدن اختلاف قول في اعتبار الحول . والفرق أن الركاز يحصل جملة ، من غير كد ولا تعب . والنماء فيه متكامل وماتكامل فيه النماء لا يعتبر فيه الحول . فإن الحول مده مضروبه لتحصيل النماء . وفائدة المعدن تحصل بكد وتعب شيئاً فشيئاً . فيشبهه أرباح التجارة فيعتبر فيها الحول

الرابعة : تكلم الفقهاء في الأراضي التي يوجد فيها الركاز . وجعل الحكم مختلفاً باختلافها . ومن قال منهم بأن الركاز الخمس ، أما مطلقاً أو في أكثر الصور ، فهو أقرب إلى الحديث . وعند الشافعية : أن الأرض إن كانت مملوكة لمالك محترم « مسلم أو ذمي » فليس بركاز ، فإن ادعاه فهو له . وإن نازعه منازع فالقول قوله . وإن لم يدعه لنفسه عرض على البائع ، ثم على بائع البائع « حتى ينتهي الأمر إلى من عمر الموضع ، فإن لم يعرف فظاهر المذهب أنه يجعل لقطة وقيل : ليس بالقطة ، ولكنه مال ضائع ، يسلم إلى الإمام ، ويجعله في بيت المال . وإن وجد الركاز في أرض عامره لحربي فهو كسائر أموال الحربى إذا حصلت في أيدي المسلمين . وإذا وجد في موات دار الحرب فهو كموات دار الإسلام عند الشافعية »

للوأجد أربعة أخماسه .

# الفصل الثاني

## صفة الفطر

عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما قال : « فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم صدقة الفطر - او قال رمضان - على الذكر والانثى والحر والمملوك : صاعاً من تمر ، او صاعاً من شعير . قال : فعادل الناس به نصف صاع من بر ، على الصغير والكبير »

وفي لفظ « أن تؤدى قبل خروج الناس الى الصلاة »

المشهور من مذاهب الفقهاء وجوب زكاة الفطر « لظاهر هذا الحديث . وقوله « فرض » . وذهب بعضهم الى عدم الوجوب . وحاوا « فرض » على معنى قدر ، وهو اصله في اللغة ، لكنه نقل في عرف الاستعمال الى الوجوب ، فالحمل عليه اولى ، لأن ما اشتهر في الاستعمال فالقصد اليه هو الغالب .

وقوله « رمضان » وفي رواية اخرى « من رمضان » قد يتعلق به من يرى ان وقت الوجوب غروب الشمس من ليلة العيد ، وقد يتعلق به من يرى ان وقت الوجوب طلوع الفجر من يوم العيد ، وكلا الاستدلالتين ضعيف . لأن إضافتهما الى الفطر من رمضان لا يستلزم انه وقت الوجوب ، بل يقتضي اضافة هذه الزكاة الى الفطر من رمضان ، فيقال حينئذ بالوجوب ، لظاهر لفظه « فرض » ويؤخذ وقت الوجوب من أمر آخر .

وقوله « على الذكر ، والانثى ، والحر » والمملوك « يقتضي وجوب الاخراج

عن هؤلاء . وإن كانت لفظة « على » تقتضي الوجوب عليهم ظاهراً . وقد اختلف الفقهاء في ان الذين يخرج عنهم هل باشرهم الوجوب أولاً ؟ والمخرج يتحملة ام الوجوب يلاقي المخرج أولاً ؟ فقد يتمسك من قال بالقول الاول بظاهر قوله « على الذكر والانثى ، والحر والمملوك » فإن ظاهره يقتضي تعلق الوجوب بهم . كما ذكرنا . وشرط هذا التمسك إمكان ملاقة الوجوب للاصل .

و « الصاع » أربعة أمداد . والمد رطل وثلاث بالبغدادى وخالف في ذلك ابو حنيفة وجعل الصاع ثمانية ارطال . واستدل مالك بنقل الخلف عن السلف بالمدينة وهو استدلال صحيح قوي في مثل هذا . ولما ناظر أبا يوسف بحضرة الرشيد في المسألة رجع ابو يوسف الى قوله ، لما استدل بما ذكرناه .

وقوله « صاعاً من تمر ، اوصاعاً من شعير » بيان لجنس المخرج في هذه الزكاة وقد ورد تعيين أجناس لها في أحاديث متعددة أزيد مما في هذا الحديث . فمن الناس من اجاز جميع هذه الأجناس مطلقاً لظاهر الحديث . ومنهم من قال : لا يخرج الا غالب قوت البلد ، وانما ذكرت هذه الأشياء لانها كلها كانت مقتاة بالمدينة في ذلك الوقت . فعلى هذا لا يجزىء بأرض مصر الا اخراج البهر لانه غالب القوت .

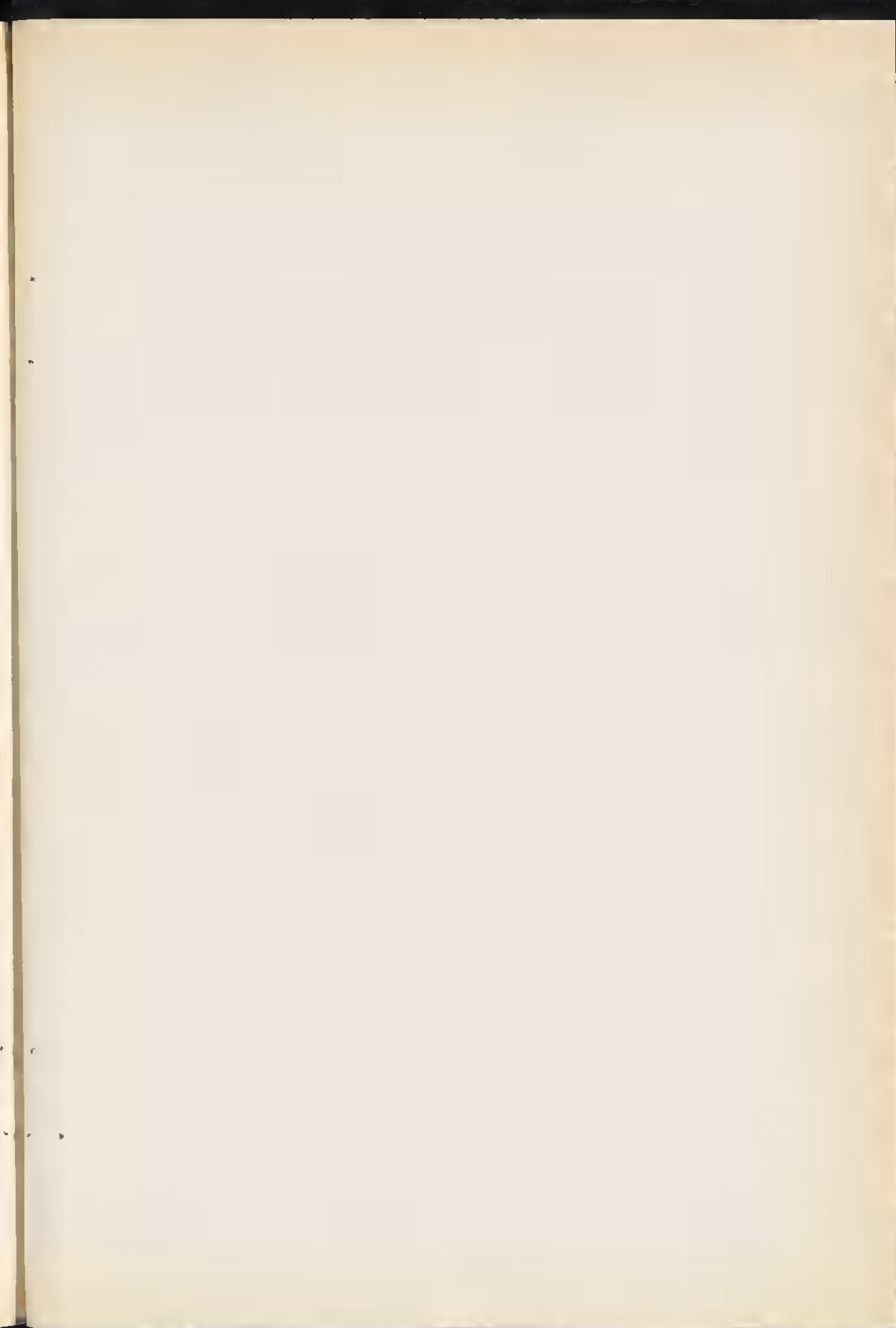
وقوله « فعدل الناس النخ » هو مذهب ابي حنيفة في البر . فانه يخرج منه نصف صاع . وقيل : ان الذي عدل ذلك معاوية بن ابي سفيان . وروى في ذلك حديث مرفوع الى النبي صلى الله عليه وسلم من جهة ابن عباس ، ولا يمكن من قال بهذا المذهب : ان يستدل بقوله « فعدل الناس » ويجعل ذلك اجماعاً على هذا الحكم ويقدمه على خبر الواحد ، لان ابا سعيد الخدري قد خالف في ذلك وقال « اما انا فلا زلت اخبره كما كنت اخبره » ولا يخالو هذا من نظر .

والسنة في صدقة الفطر ان تؤدي قبل الخروج الى الصلاة . ليحصل غني الفقير . وينقطع تشوفه عن الطاب في حالة العبادة .



# الباب الثامن





# الفصل الأول

## الصيام

الحديث الاول : عن ابي هريرة رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تقدموا رمضان بصوم يوم او يومين ، الا رجلاً كان يصوم صوماً فليصمه .

الكلام عليه من وجوه : -

احدهما : فيه تصريح الرد على الروافض ، الذين يرون تقديم الصوم على الرؤية لان « رمضان » اسم لما بين الهلالين . فاذا صام قبله بيوم فقد تقدم عليه .  
الثاني : فيه تبين لمعنى الحديث الآخر ، الذي فيه « صوموا لرؤيته ، وافطروا لرؤيته » وبيان ان الالام للتأقيت « لا للتعليل كما زعمت الروافض . ولو كانت للتعليل لم يلزم تقديم الصوم على الرؤية ايضاً ، كما تقول : اكرم زيداً لدخوله فلا يقتضي تقديم الاكرام على الدخول . ونظائره كثيرة . وحمله على التأقيت لا بد فيه من احتمال تجوز ، وخروج عن الحقيقة . لان وقت الرؤية - وهو الليل - لا يكون محلاً للصوم .  
الثالث : فيه دليل على ان الصوم المعتاد اذا وافقت العادة فيه ما قبل رمضان بيوم او يومين انه يجوز صومه ، ولا يدخل تحت النهي . وسواء كانت العادة بنذر او بسرد عن غير نذر ، فانها يدخلان تحت قوله « الا رجلاً كان يصوم صوماً فليصمه » .

الرابع : فيه دليل على كراهية انشاء الصوم قبل الشهر بيوم او يومين بالتطوع

فانه خارج عما رخص فيه . ولا يبعد ان يدخل تحته النذر المخصوص باليوم من حيث اللفظ . ولكنه تعارضه الدلائل الدالة على الوفاء بالنذر .

الحديث الثاني : عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « اذا رأيتموه فصوموا ، واذا رأيتموه فأفطروا . فان غم عليكم فاقدروا له » .  
الكلام عليه من وجوه :

احدهما : انه يدل على تعليق الحكم بالرؤية . ولا يراد بذلك رؤية كل فرد بل مطلق الرؤية . ويستدل به على عدم تعليق الحكم بالحساب الذي يراه المنجمون وعن بعض المتقدمين انه رأى العمل به . وركن اليه بعض البغداديين من المالكية . وقال به بعض اكابر الشافعية بالنسبة الى صاحب الحساب . وقد استشفع هذا لما حكى عن مطرف بن عبد الله من المتقدمين ، حتى قال بعضهم : ليته لم يقله ، والذي اقول به ان الحساب لا يجوز ان يعتمد عليه في الصوم ، لمفارقة القمر للشمس ، على ما يراه المنجمون من تقدم الشهر بالحساب على الشهر بالرؤية بيوم او يومين ، فان ذلك إحداث لسبب لم يشرعه الله تعالى . واما اذا دل الحساب على ان الهلال قد طلع من الافق على وجه يرى ، لولا وجود المانع - كالغيمة مثلا - فهذا يقتضي الوجوب ، لوجود السبب الشرعي . وليس حقيقة الرؤية بشرط في اللزوم ، لان الاتفاق على ان المحبوس في المطمورة اذا علم باكمال العدة او بالاجتهاد بالامارات أن اليوم من رمضان ، وجب عليه الصوم ، وان لم ير الهلال ، ولا اخبره من رآه .  
الثاني : يدل على وجوب الصوم على المنفرد برؤية هلال رمضان ، وعلى الإفطار على المنفرد برؤية هلال شوال ، ولقد ابعد من قال : بأنه لا يفطر اذا انفرد برؤية هلال شوال . ولكن قالوا : يفطر سرّاً .

الثالث : اختلفوا في ان حكم الرؤية ببلد هل يتعدى الى غيرها ما لم ير فيه ؟ وقد يستدل بهذا الحديث من قال بعدم تعدي الحكم الى البلد الآخر . كما اذا فرضنا

أنه رؤى الهلال ببلد في ليلة ، ولم ير في تلك الليلة بآخر ، فكملت ثلاثون يوماً بالرؤية الأولى ، ولم ير في البلد الآخر ، هل يفطرون ام لا ؟ فن قال بتعدي الحكم قال بالافطار . وقد وقعت المسألة في زمن ابن عباس ، وقال « لا تزال نصوم حتى تكمل ثلاثين ، او نراه » وقال هكذا امرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم « ويمكن انه اراد بذلك هذا الحديث العام « لاحديثاً خاصاً بهذه المسألة . وهو الظاهر عندي . والله اعلم .

الرابع : استدلل لمن قال بالعمل بالحساب في الصوم بقوله ( فاقدروا له ) فانه امر يقتضي التقدير « وتأوله غيرهم بأن المراد اكمل العدة ثلاثين . ويحمل قوله ( فاقدروا له ) على هذا المعنى - اعني اكمل العدة ثلاثين - كما جاء في الرواية الاخرى مبيناً « فأكملوا العدة ثلاثين » والمراد بقوله عليه السلام « غم عليكم » استتر امر الهلال وغم امره . وقد وردت فيه روايات على غير هذه الصيغة .

# الفصل الثاني

## الصوم في السفر

الحديث الاول : عن عائشة رضي الله عنها « ان حمزة بن عمرو الأسلمي قال للنبي صلى الله عليه وسلم : أأصوم في السفر ؟ - وكان كثير الصيام - فقال : إن شئت فصم ، وإن شئت فأفطر »

في الحديث دليل على التخيير بين الصوم والفطر في السفر . وليس فيه تصريح بأنه صوم رمضان . وربما استدل به من يجيز صوم رمضان في السفر فنعموا الدلالة من حيث ما ذكرناه ، ومن عدم الدلالة على كونه صوم رمضان .

الحديث الثاني : عن انس بن مالك رضي الله عنه قال : « كنا نسافر مع النبي صلى الله عليه وسلم ، فلم يعب الصائم على المفطر . ولا المفطر على الصائم » وهذا اقرب في الدلالة على جواز صوم رمضان في السفر ، من حيث إنه جعل الصوم في السفر بعرض كونه يعاب على عدمه « بقوله » فلم يعب الصائم على المفطر ولا المفطر على الصائم »

وذلك انما هو في الصوم الواجب . واما الصوم المرسل فلا يناسب ان يعاب ولا يحتاج الى نفي هذا الوهم فيه .

# الباب التاسع

ما يلزم المحرم من الثياب



عن أبي هريرة رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر ان تسافر مسيرة يوم وليلة الا ومعها حرمه »  
وفي لفظ للبخاري « لا تسافر مسيرة يوم الا مع ذي محرم » .

فيه مسائل . الاولى : اختلف الفقهاء في ان المحرم للمرأة من الاستطاعة ام لا ؟ حتى لا يجب عليها الحج الا بوجود المحرم . والذين ذهبوا الى ذلك استدلوا بهذا الحديث . فان سفرها للحج من جملة الاسفار الداخلة تحت الحديث . فيمتنع الا مع المحرم . والذين لم يشترطوا ذلك قالوا : يجوز ان تسافر مع رفقة مأمورين الى الحج رجالا او نساء . وفي سفرها مع امرأة واحدة خلاف في مذهب الشافعي . وهذه المسألة تتعلق بالنصين اذا تعارضا « وكان كل واحد منهما عاماً من وجهه ، خاصاً من وجهه . بيانه : ان قوله تعالى ( آل عمران ٩٧ : ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا ) يدخل تحته الرجال والنساء . فيقتضي ذلك انه اذا وجدت الاستطاعة المتفق عليها ان يجب عليها الحج . وقوله عليه السلام « لا يحل لامرأة ... الحديث » خاص بالنساء ، عام في الاسفار . فاذا قيل به واخرج عنه سفر الحج ، لقوله تعالى ( ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا ) قال المخالف : بل نعمل بقوله تعالى ( ولله على الناس حج البيت ) فتدخل المرأة فيه ويخرج سفر الحج عن النهي فيقوم في كل واحد من النصين عموم وخصوص ، ويحتاج الى الترجيح من خارج وذكر بعض الظاهرية . انه يذهب الى دليل من خارج . وهو قوله عليه السلام « لا تمنعوا اماء الله مساجد الله » ولا يتجه ذلك ، فانه عام في المساجد « فيمكن ان يخرج عنه المسجد الذي يحتاج الى السفر في الخروج اليه بحديث النهي .

الثانية : لفظ « المرأة » عام بالنسبة الى سائر النساء . وقال بعض المالكية : هذا عندي في الشابة . واما الكبيرة غير المشتبهة فتسافر حيث شاءت في كل الاسفار



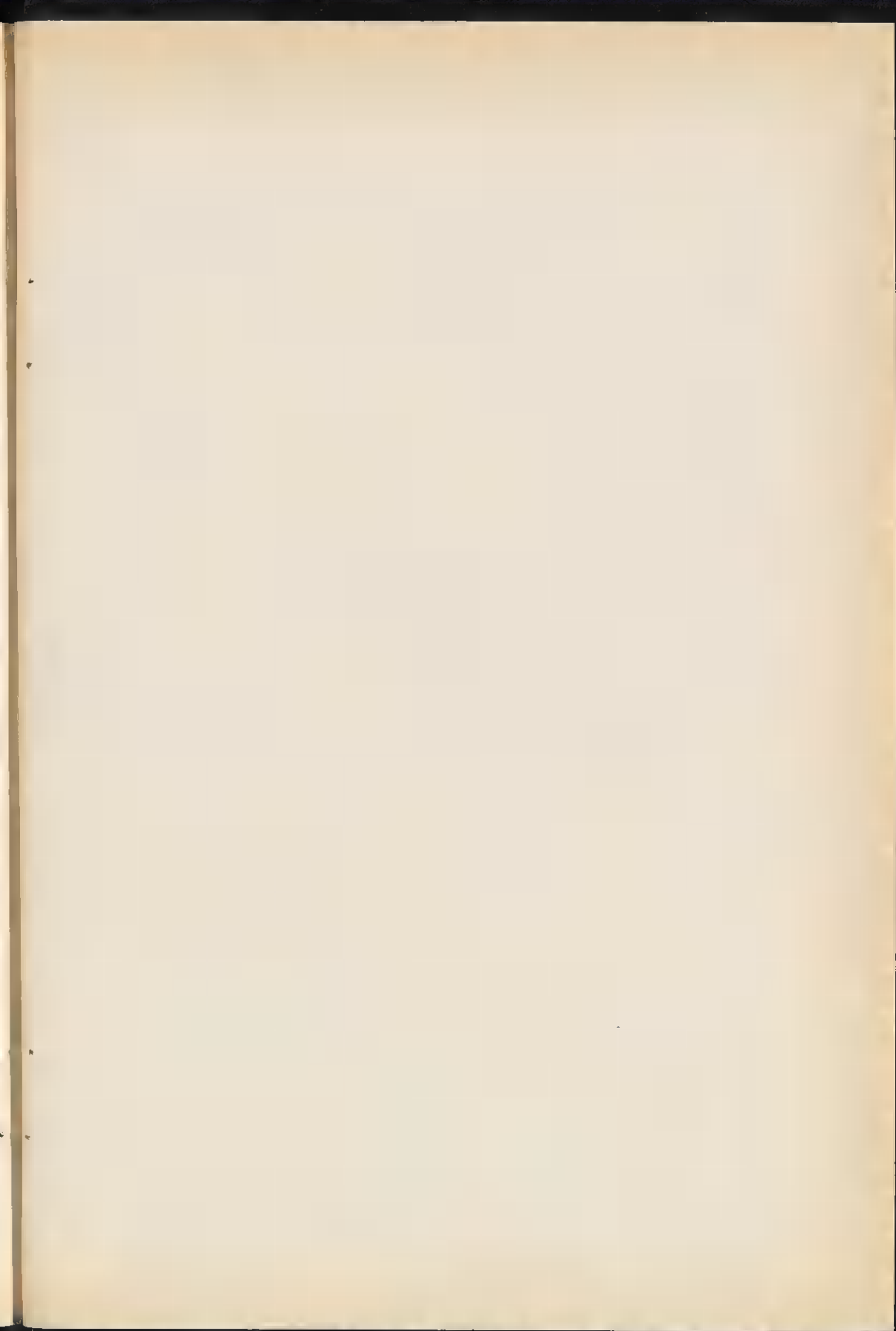
بلا زوج ولا محرم . وخالفه بعض المتأخرين من الشافعية من حيث ان المرأة مظنة الطمع فيها ، ومظنة الشهوة ، ولو كانت كبيرة . وقد قالوا : لكل ساقطة لاقطة . والذي قاله المالكي تخصيص للعموم بالنظر الى المعنى . وقد اختار هذا الشافعي . ان المرأة تسافر في الامن ولا تحتاج الى احد ، بل تسير وحدها في جملة القافلة فتكون آمنة . وهذا مخالف لظاهر الحديث .

الثالثة : قوله « مسيرة يوم وليلة » اختلف في هذا العدد في الاحاديث فروى « فوق ثلاث » وروى « مسيرة ثلاث ليال » وروى « لا تسافر امرأة يومين » وروى « مسيرة ليلة » وروى « مسيرة يوم » وروى « يوماً وليلة » وروى « بريداً » وهو اربعة فراسخ . وقد حملوا هذا الاختلاف على حسب اختلاف السائين . واختلاف المواطن ، وان ذلك متعلق بأقل ما يقع عليه اسم السفر .

الرابعة « ذو المحرم » عام في محرم النسب ، كأبيها واخيها وابن اخيها وابن اختها وخالها وعمها ، ومحرم الرضاع ، ومحرم المصاهرة كأبي زوجها وابن زوجها واستثنى بعضهم ابن زوجها فقال : يكره سفرها معه . لغلبة الفساد في الناس بعد العصر الاول . ولأن كثيراً من الناس لا ينزل زوجة الاب في النفرة عنها منزلة محارم النسب . والمرأة فتنة الا فيما جبل الله عز وجل النفوس عليه من النفرة عن محارم النسب ، والحديث عام . فان كانت هذه الكراهة للتحريم - مع محرمية ابن الزوج - فهو مخالف لظاهر الحديث بعيد . وان كانت كراهة تنزيه للمعنى المذكور فهو اقرب تشوفاً الى المعنى . وقد فعلوا مثل ذلك في غير هذا الموضع . ومما يقويه ههنا ان قوله « لا يحل » استثنى منه السفر مع المحرم . فيصير التقدير الا مع ذي محرم فيحل ويبقى النظر في قولنا « يحل » هل يتناول المكروه ام لا يتناوله ؟ بناء على ان لفظة « يحل » تقتضى الإباحة المتساوية الطرفين ، فان قلنا : لا يتناول المكروه ، فالامر قريب مما قاله ، الا انه تخصيص يحتاج الى دليل شرعي عليه ، وان قلنا : يتناول ، فهو اقرب ، لأن ما قاله لا يكون حينئذ منافياً لما دل عليه اللفظ . و « المحرم » الذي

يجوز معه السفر والخلوة كل من حرم نكاح المرأة عليه لحرمتها على التأييد بسبب  
مباح « فقولنا « على التأييد » احتراز من اخت الزوجة وعمتها وخالتها ، وقولنا  
« بسبب مباح » احتراز من ام الموطوعة بشبهة « فانها ليست محرماً بهذا التفسير  
فان وطء الشبهة لا يوصف بالإباحة » وقولنا « لحرمتها » احتراز من الملاعنة ، فان  
تحريمها ليس لحرمتها « بل تغليظاً ، هذا ضابط مذهب الشافعية .

الخاتمة : لم يتعرض في هاتين الروايتين للزوج . وهو موجود في رواية  
اخرى ولا بد من إلحاقه بالحكم بالمحرم في جواز السفر معه ، اللهم الا ان يستعملوا  
لفظة « الحرمة » في احدى الروايتين في غير معنى الحرمة استعمالاً لغوياً فيما يقتضي  
الاحترام « فيدخل فيه الزوج لفظاً . والله اعلم .



البَيْتُ الْعَاصِرُ

عروة مكة



عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم - يوم فتح مكة - لا هجرة ، ولكن جهاد ونية . واذا استنفرتم فانفروا وقال يوم فتح مكة : ان هذا البلد حرمه الله يوم خلق السموات والارض . فهو حرام بحرمة الله الى يوم القيامة . وانه لم يحل القتال فيه لأحد قبلي ، ولم يحل لي الا ساعة من نهار . فهو حرام بحرمة الله الى يوم القيامة . لا يعصده شوكه ، ولا ينفر صيده ولا يلتقط لقطته الا من عرفها . ولا يختلى خلاه . فقال العباس : يا رسول الله « الا الإذخر . فانه لقينهم وبيوتهم . فقال : الا الإذخر » .

« القين » الحداد .

قوله عليه السلام « لا هجرة » نفي لوجوب الهجرة من مكة الى المدينة . فان « الهجرة » تجب من بلاد الكفر الى بلاد الاسلام . وقد صارت مكة دار اسلام بالفتح . وان لم يكن من هذه الجهة فيكون حكماً ورد لرفع وجوب هجرة اخرى بغير هذا السبب . ولا شك انه تجب الهجرة اليوم من بلاد الكفر الى بلاد الاسلام لمن قدر على ذلك .

وفي ضمن الحديث : الاخبار بأن مكة تصير دار اسلام ابداً . وقوله عليه السلام « واذا استنفرتم فانفروا » اي اذا طلبتم للجهاد فأجيبوا . ولا شك انه تتعين الاجابة والمبادرة الى الجهاد في بعض الصور ، فأما اذا عين الامام بعض الناس لفرض الكفاية ، فهل يتعين عليه ؟ اختلفوا فيه . ولعله يؤخذ من لفظ الحديث الوجوب في حق من عين للجهاد . ويؤخذ غيره بالقياس .

وقوله عليه السلام « ولكن جهاد ونية » يحتمل ان يريد به جهاداً مع نية خالصة . اذ غير الخالصة غير معتبرة . فهي كالعدم في الاعتداد بها في صحة الاعمال ويحتمل ان يراد به ولكن جهاد بالفعل ، اونية الجهاد لمن يفعل ، كما قال عليه السلام « من مات ولم يغز » ولم يحدث نفسه بالغزو مات على شعبة من النفاق » .

وقوله صلى الله عليه وسلم « ان هذا البلد حرمه الله يوم خلق السموات

والارض ۝ تكلموا فيه ، مع قوله عليه السلام « ان ابراهيم حرم مكة » فقليل بظاهر هذا ، وان ابراهيم اظهر حرمةها بعدما نسيت . والحرمة ثابتة من يوم خلق الله السموات والارض . وقيل : ان التحريم في زمن ابراهيم ، وحرمتها يوم خلق الله السموات والارض ، كتابتها - في اللوح المحفوظ ۝ او غيره - حراماً . واما الظهور للناس في زمن ابراهيم عليه السلام .

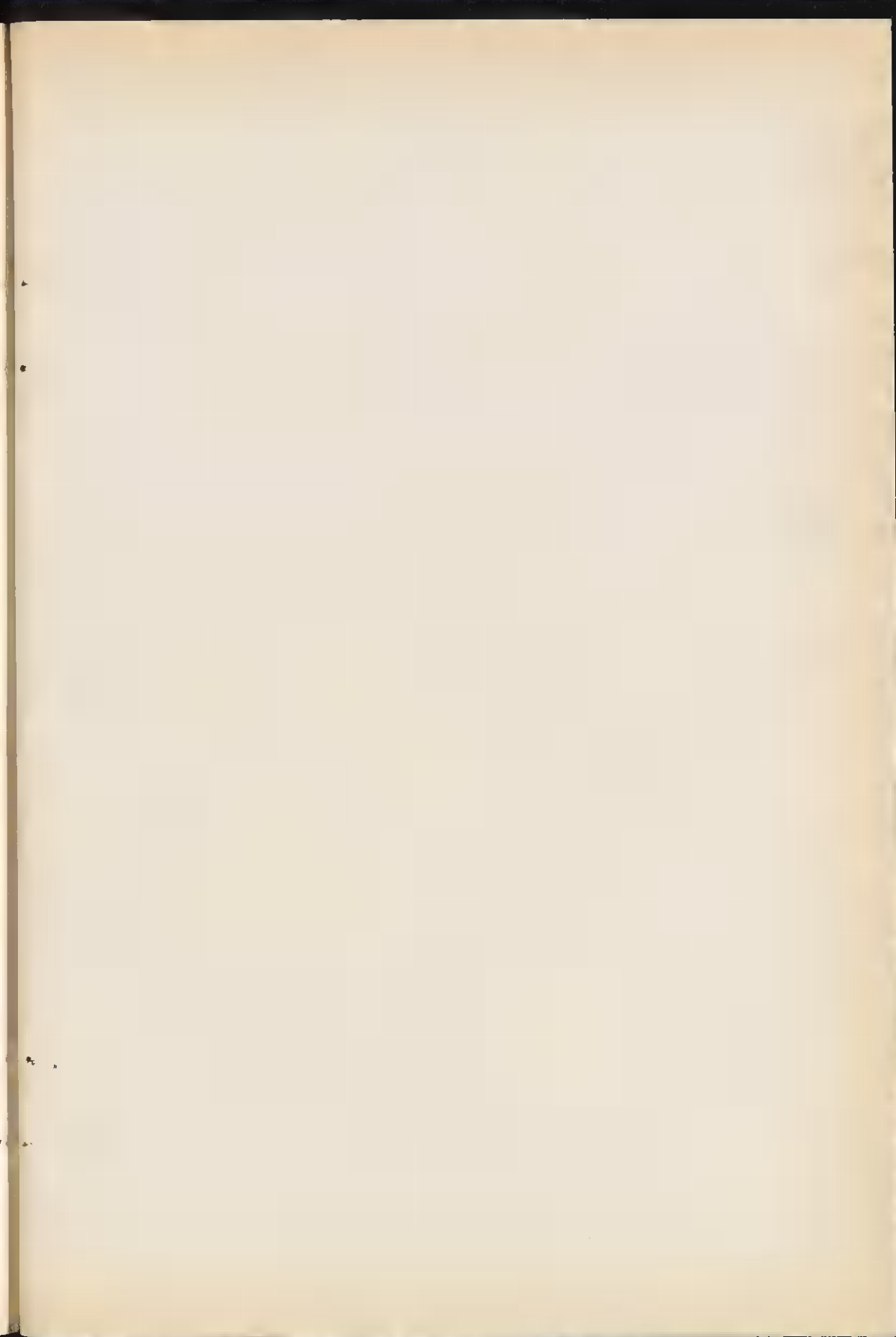
وقوله ۝ فهو حرام بحرمة الله الى يوم القيامة ۝ وإنه لم يحل القتال ۝ يدل على أمرين : أحدهما ان هذا التحريم يتناول القتال . والثاني ان هذا الحكم ثابت لا ينسخ وقد تقدم ما في تحريم القتال او اباحته وقوله « لا يعضد شوكة » دليل على ان قطع الشوك ممتنع كغيره . وذهب اليه بعض مصنفى الشافعية . والحديث معه . واباحة غيره ، من حيث ان الشوك مؤذ .

وقوله « ولا يفرد صيده » اي يزعم من مكانه . وفيه دليل على طريق فحوى الخطاب ان قتله محرم . فإنه اذا حرم تنفيره - بأن يزعم من مكانه - فقتله اولى . وقوله « ولا يلتقط لقطته الا من عرفها » اللقطة - باسكان القاف ، وقد يقال بفتحها الشيء الملتقط . وذهب الشافعي الى ان لقطة الحرم لا تؤخذ للملك ، وانما تؤخذ لتعرف لا غير . وذهب مالك الى انها كغيرها في التعريف والتملك . ويستدل للشافعي بهذا الحديث .

و « الخلى » بفتح الخاء والقصر : الحشيش اذا كان رطباً ، واختلاؤه : قطعه وقد تقدم . و « الإذخر » نبت معروف طيب الرائحة . وقوله « فإنه لقينهم » . القين : الحداد ، لأنه يحتاج اليه في عمل النار . و « بيوتهم » تحتاج اليه في التسقيف وقوله عليه السلام « الا الإذخر » على الفور تعلق به من يرى اجتهد النبي صلى الله عليه وسلم ، او تفويض الحكم اليه من اهل الاصول . وقيل : يجوز ان يكون يوحي اليه في زمن يسير . فان الوحي القاء في خفية ، وقد تظهر أمارته وقد لا تظهر

البيك الحارثي





# الفصل الأول

## ما ينهى عنه البيوع

### الحديث الاول

عن ابي هريرة رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال «لا تلقوا الركبان ، ولا يبيع بعضكم على بيع بعض . ولا تناجشوا . ولا يبيع حاضر لباد . ولا تصرخوا الغنم . ومن ابتاعها هو بخير النظرين ، بعد ان يحلبها . ان رضيها امسكها ، وان سخطها ردها وصاعاً من تمر » .

وفي لفظ « هو بالخيار ثلاثاً »

« تلقى الركبان » من البيوع المنهي عنها . لما يتعلق به من الضرر . وهو ان يتلقى طائفة يحماون متاعاً ، فيشتريه منهم قبل ان يقدموا البلد ، فيعرفوا الاسعار . والكلام فيه ثلاثة مواضع : -

احدها : التحريم . فان كان عالماً بالنهاي قاصداً للتاقي فهو حرام . وان خرج لشغل آخر فراآهم مقبلين فاشترى ففي ائمه وجهان للشافعية اظهرهما التأثيم  
الموضع الثاني : صحة البيع او فساد . وهو عند الشافعي صحيح وان كان آثماً وعند غيره من العلماء يبطل . ومستنده ان النهي للفساد . ومستند الشافعي ان النهي لا يرجع الى نفس العقد ، ولا يخل هذا الفعل بشيء من اركانه وشرائطه ، وانما هو لأجل الإضرار بالركبان . وذلك لا يقدح في نفس البيع .

الموضع الثالث : اثبات الخيار ، فحيث لا غرور للركبان ، بحيث يكونون عالمين بالسعر فلا خيار . وان لم يكونوا كذلك فإن اشترى منهم بأرخص من السعر فلهم الخيار . وما وقع في لفظ بعض المصنفين من أنه يخبرهم بالسعر كاذباً ليس بشرط في اثبات الخيار وان اشترى منهم بمثل سعر البلد او اكثر ، ففي ثبوت الخيار لهم وجهان للشافعية : منهم من نظر الى انتفاء المعنى ، وهو الغرر والضرر ، فلم يثبت الخيار . ومنهم من نظر الى لفظ حديث ورد باثبات الخيار لهم ، فجري على ظاهره ولم يلتفت الى المعنى . واذا اثبتنا الخيار فهل يكون على الفور ، او يمتد الى ثلاثة ايام ؟ فيه خلاف لأصحاب الشافعي . والأظهر الاول .

واما قوله « ولا يبيع بعضكم على بيع بعض » فقد فسر في مذهب الشافعي بأن يشتري شيئاً فيدعوه غيره الى الفسخ ليبيعه خيراً منه بأرخص . وفي معناه الشراء على الشراء . وهو ان يدعو البائع الى الفسخ ليشتره منه بأكثر : وهاتان الصورتان انما تتصوران فيما اذا كان البيع في حالة الجواز ، وقبل الزوم .

وتصرف بعض الفقهاء في هذا النهي وخصصه بما اذا لم يكن في الصورة غبن فاحش فان كان المشتري مغبوناً غبناً فاحشاً فله ان يعمل به ليفسخ ويبيعه منه بأرخص . وفي معناه ان يكون البائع مغبوناً فيدعوه الى الفسخ . ويشتره منه بأكثر ومن الفقهاء من فسر البيع على البيع بالسوم على السوم . وهوان يأخذ شيئاً ليشتره فيقول له انسان رده لا يبيع منك خيراً منه وارخص ، او يقول لصاحبه : استرده لأشتره منك بأكثر . وللتحريم في ذلك عند اصحاب الشافعي شرطان : احدهما استقرار الثمن . فأما ما يباع فيمن يزيد فللطالب ان يزيد على الطالب ويدخل عليه والثاني ان يحصل التراضي بين المتساوين صريحاً . فإن وجد ما يبدل على الرضا ، من غير تصريح فوجهان ، وليس السكوت بمجرد من دلائل الرضا عند الاكثرين منهم واما قوله « ولا تناجشوا » فهو من المنهيات لاجل الضرر ، وهو ان يزيد في ثمن ساعه تباع ليغير غيره ، وهو راغب فيها . واختلف في اشتقاق اللفظة . فقيل : انها مأخوذة من معنى الإثارة . كأن الناجش يثير همه من يسمعه للزيادة . وكأنه

مأخوذ من إثارة الوحش من مكان الى مكان . وقيل : أصل اللفظة مدح الشيء  
واطراؤه . ولاشك ان هذا الفعل حرام ، لما فيه من الخديعة . وقال بعض الفقهاء  
بأن البيع باطل . ومذهب الشافعي ان البيع صحيح . وأما إثبات الخيار للمشتري  
الذي غر بالنجش فان لم يكن النجش عن مواطأة من البائع فلا خيار .

وأما « بيع الحاضر للبادي » فن البيوع المنهى عنهما لأجل الضرر ايضاً ،  
وصورته ان يحمل البدوي او القروي متاعه الى البلد لبيعه بسعر يومه ويرجع  
فيأتيه البلدي فيقول : ضعه عندي لابيعه على التدريج بزيادة سعر ، وذلك لإضرار  
بأهل البلد ، وحرام ان علم بالنهي . وتصرف بعض الفقهاء من اصحاب الشافعي في  
ذلك ، فقالوا : شرطه ان يظهر لذلك المتاع المجاوب سعر في البلد . فان لم يظهر  
لكثرته في البلد ، او لقلة الطعام المجاوب - ففي التحريم وجهان : ينظر في ايهما  
الى ظاهر اللفظ ، وفي الآخر الى المعنى وهو عدم الاضرار . وتفويت الربح ، او  
الرزق على الناس .

وهذا المعنى منتف . وقالوا ايضاً : يشترط ان يكون المتاع مما تعم الحاجة  
اليه ، دون ما لا يحتاج اليه الا نادراً . وان يدعو البادي البدوي الى ذلك . فان التمسه  
البدوي منه فلا بأس . ولو استشاره البدوي « فهل يرشده الى الادخار والبيع على  
التدريج ؟ فيه وجهان لأصحاب الشافعي .

واعلم ان اكثر هذه الاحكام قد تدور بين اعتبار المعنى واتباع اللفظ . ولكن  
ينبغي ان ينظر في المعنى الى الظهور والخفاء . فحيث يظهر ظهوراً كثيراً فلا بأس  
باتباعه ، وتخصيص النص به ، او تعميمه على قواعد القياسين . وحيث يخفى ، او  
لا يظهر ظهوراً قوياً فاتباع اللفظ اولى . فاما ما ذكر من اشتراط ان يلتبس البلدي  
ذلك فلا يقوى لعدم دلالة اللفظ عليه ، وعدم ظهور المعنى فيه . فان الضرر المذكور  
الذي علل به النهي لا يفترق الحال فيه بين سؤال البدوي وعدمه ظاهراً .

واما اشتراط ان يكون الطعام مما تدعو الحاجة اليه : فتوسط في الظهور

وعلمه . لأحتمل ان يرأى مجرد ربح الناس في هذا الحكم على ما يشعر به التعاليل من قوله صلى الله عليه وسلم « دعوا الناس يرزق الله بعضهم من بعض » . واما اشتراط ان يظهر لذلك المتاع المجاوب سعر في البلد « فكذلك ايضاً ، اي انه متوسط في الظهور ، لمّا ذكرناه من احتمال أن المقصود مجرد تفويت الربح والرزق على اهل البلاد .

وهذه الشروط منها ما يقوم الدليل الشرعي عليه ، كشرطنا العلم بالنهي ولا إشكال فيه . ومنها ما يؤخذ باستنباط المعنى فيخرج على قاعدة اصولية ، وهي ان النص اذا استنبط منه معنى يعود عليه بالتخصيص هل يصح او لا ؟ ويظهر لك هذا باعتبار بعض ما ذكرناه من الشروط .

وقوله « ولا تصروا الغنم » فيه مسائل ، الاولى : الصحيح في ضبط هذه اللفظة ضم التاء وفتح الصاد وتشديد الراء المهملة المضمومة على وزن « تزكوا » مأخوذ من صرى بصرى . ومعنى اللفظة يرجع الى الجمع . تقول : صريت الماء في الخوض « وصريته - بالتخفيف والتشديد - اذا جمعته . و « الغنم » منصوبة الميم على هذا . ومنهم من رواه « لاتصروا » بفتح التاء وضم الصاد من صرى صر : اذا ربط . و « المصرة » هي التي تربط اخلافها ليجتمع اللبن ، و « الغنم » على هذا منصوبة الميم ايضاً . واما ما حكاه بعضهم من ضم التاء وفتح الصاد وضم ميم الغنم على ما لم يسم فاعله فهذا لا يصلح مع اتصال ضمير الفاعل ، وانما يصح مع افراد الفعل « ولا تعلم رواية حذف فيها هذا الضمير .

المسألة الثانية : لاختلاف ان التصرية حرام ، لأجل الغش والخديعة التي فيها للشترى . والنهي يدل عليه « دع علم تحريم الخديعة قطعاً من الشرع .

المسألة الثالثة : النهي ورد عن فعل المكلف ، وهو ما يصدر باختياره وتعمده فرتب عليه حكم مذكور في الحديث . فاو تحفلت الشاه بنفسها ، اونسيها المالك بعد ان صراها ، لا لأجل الخديعة ، فهل يثبت ذلك الحكم ؟ فيه خلاف بين اصحاب

الشافعي . فمن نظر الى المعنى اثبتته ، لأن العيب مثبت للخيار ، ولا يشترط فيه تدليس البائع . ومن نظر الى ان الحكم المذكور خارج عن القياس خصه بمورده ، وهو حالة العمد ، فان النهي انما يتناول حالة العمد .

المسألة الرابعة : ذكر المصنف « لاتصروا الغنم » وفي الصحيح « الإبل والغنم » وهذا هو محل التصرية والفقهاء تصرفوا ، وتكاملوا فيما يشتب فيه هذا الحكم من الحيوان . ولم يختلف اصحاب الشافعي انه لا يختص بالابل والغنم المذكورين في الحديث . ثم اختلفوا بعد ذلك . فمنهم من عداه الى النعم خاصة ، ومنهم من عداه الى كل حيوان مأكول اللحم . وهذا نظر الى المعنى . فان المأكول اللحم يقصد لبنه فتفويت المقصود الذي ظنه المشتري بالخدبة موجب للخيار . فلو حفل - اثناناً في ثبوت الخيار وجهان لهم ، من حيث انه غير مقصود لشرب الآدمي . الا انه مقصود لتربية الجحش . واذا اعتبر المعنى . فلا ينبغي ان يصح هذا الوجه . لأن إثبات الخيار يعتمد فوات امر مقصود . ولا يتخصص ذلك بأمر معين اعني الشرب مثلاً . وكذلك اختلفوا في الجارية من الآدميات لو حفلها . واذا ثبت الخيار في الأتان . فالظاهر انه لا يرد لأجل لبنها شيئاً ومن هذا يتبين لك ان الأتان لا يقاس على المنصوص عليه في الحديث ، اعني الإبل والغنم ، لأن شرط القياس اتحاد الحكم فينبغي ان يكون اثبات الخيار فيها من القياس على قاعدة أخرى . وفي رد شيء لأجل لبن الآدمية خلاف أيضاً .

المسألة الخامسة : قوله عليه السلام « بعد ان يحلبها » مطلق في الحلبات . لكن قد تقييد في رواية اخرى اثبات الخيار بثلاثة ايام واتفق اصحاب مالك على أنه اذا حلبها ثانياً ، واراد الرد ان له ذلك . واختلفوا اذا حلبها الثالثة ، هل يكون رضى بمنع الرد . ورجحوا ان لا يمنع لوجهين . أحدهما : الحديث . والثاني : ان التصرية لا تتحقق الا بثلاث حلبات . فان الحلبة الثانية اذا نقصت عن الأولى جوز المشتري ان يكون ذلك لاختلاف المرعى ، او لامر غير التصرية . فاذا حلبها الثالثة

تُحَقِّقُ التَّصْرِيهَ . وَإِذَا كَانَتْ لَفْظَةً « حَلْبَهَا » مُطْلَقَةً . فَلَا دَلَالَةَ عَلَى الْحَلْبَةِ الثَّانِيَةِ  
وَالثَّالِثَةِ . وَأَمَّا يُؤْخَذُ ذَلِكَ مِنْ حَدِيثٍ آخَرَ .

المسألة السادسة : قوله « وَإِنْ سَخَطَهَا رَدَهَا » يَقْتَضِي اثْبَاتَ الْخِيَارِ بِعَيْبِ  
التَّصْرِيهِ ، وَاخْتَلَفَ أَصْحَابُ الشَّافِعِيِّ : هَلْ يَكُونُ عَلَى الْفَوْرِ ، أَوْ يَمْتَدُّ إِلَى ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ  
فَقِيلَ يَمْتَدُّ ، لِلْحَدِيثِ . وَقِيلَ : يَكُونُ عَلَى الْفَوْرِ ، طَرْدًا لِقِيَاسِ خِيَارِ الرَّدِّ بِالْعَيْبِ ؟  
وَيَتَأَوَّلُ الْحَدِيثَ . وَالصَّوَابُ اتِّبَاعُ النَّصِّ لَوَجْهِينِ : أَحَدُهُمَا : تَقْدِيمُ النَّصِّ  
عَلَى الْقِيَاسِ .

والثَّانِي : أَنَّهُ خُولِفَ الْقِيَاسُ فِي أَصْلِ الْحُكْمِ ، لِأَجْلِ النَّصِّ . فَيُطْرَدُ ذَلِكَ .  
وَيَتَّبَعُ فِي جَمِيعِ مَوَارِدِهِ .

المسألة السابعة : يَقْتَضِي الْحَدِيثُ رَدَّ شَيْءٍ مَعَهَا عِنْدَمَا يَخْتَارُ رَدَهَا . وَفِي كَلَامِ  
بَعْضِ الْمَالِكِيَّةِ مَا يَبْدُلُ عَلَى خِلَافِهِ ، مِنْ حَيْثُ أَنَّ « الْخَرَجَ بِالضَّمَانِ » وَمَعْنَاهُ أَنَّ الْغَلَةَ  
لِمَنْ اسْتَوْفَاهَا بِعَقْدٍ أَوْ شَبَهَتْهُ ، تَكُونُ لَهُ بِضْمَانِهِ . فَالَّذِينَ الْمُحْلُوبُ إِذَا فَاتَ غَلَهُ فَلْتَكُنْ  
لِلْمُشْتَرِي ، وَلَا يَرُدُّ لَهَا بَدَلًا . وَالصَّوَابُ الرَّدُّ ، لِلْحَدِيثِ عَلَى مَا قَرَّرْنَاهُ .

المسألة الثامنة : الْحَدِيثُ يَقْتَضِي رَدَّ الصَّاعِ مَعَ الشَّاةِ بِصَرْيَحِهِ ، وَيَلْزَمُ مِنْهُ عَدَمُ  
رَدِّ اللَّبَنِ . وَالشَّافِعِيُّ قَالُوا : إِنْ كَانَ اللَّبَنُ بَاقِيًا فَأَرَادَ رَدَّهُ عَلَى الْبَائِعِ ، فَهَلْ يَلْزَمُهُ  
قَبُولُهُ ؟ فِيهِ وَجْهَانِ : أَحَدُهُمَا نَعَمْ . لِأَنَّهُ أَقْرَبُ إِلَى مُسْتَحَقِّهِ . وَالثَّانِي لَا ، لِأَنَّ  
طَرَاوَتَهُ ذَهَبَتْ ، فَلَا يَلْزَمُهُ قَبُولُهُ . وَاتِّبَاعُ لَفْظِ الْحَدِيثِ أَوَّلَى فِي أَنْ يَتَّعِنَ الرَّدَّ فِيمَا  
نَصَّ عَلَيْهِ .

أَمَّا الْمَالِكِيَّةُ فَقَدْ زَادُوا عَلَى هَذَا ، وَقَالُوا : لَوْ رَضِيَ بِهِ الْبَائِعُ ، فَهَلْ يَجُوزُ  
ذَلِكَ أَمْ لَا ؟ قَوْلَانِ . وَوَجْهُهُمَا الْمَنْعُ بِأَنَّهُ بَيْعُ الطَّعَامِ قَبْلَ قَبْضِهِ . لِأَنَّهُ وَجِبَ لَهُ الصَّاعُ  
بِمَقْتَضَى الْحَدِيثِ . فَبَاعَهُ قَبْلَ قَبْضِهِ بِاللَّبَنِ . وَوَجْهُهُمَا الْجَوَازُ بِأَنَّهُ يَكُونُ بِنَاءً عَلَى  
عَادَتِهِمْ فِي اتِّبَاعِ الْمَعَانِي « دُونَ اعْتِبَارِ الْأَلْفَاظِ » .

المسألة التاسعة : الْحَدِيثُ يَقْتَضِي تَعْيِينَ جِنْسِ الْمُرْدُودِ فِي التَّمَرِ . فَفَنَّهُمْ مِنْ

ذهب الى ذلك . وهو الصواب . ومنهم من عداه الى سائر الأقوات . ومنهم من  
أعتبر في ذلك غالب قوت البلد . وقد ثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم قال « صاعاً  
من تمر لاسمراء » وذلك رد على من عداه الى سائر الاقوات . وان كانت السمراء  
غالب قوت الباد - أعني المدينة - فهو رد على قائله ايضاً .

المسألة العاشرة : الحديث يدل على تعيين المقدار في الصاع مطلقاً . وفي  
مذهب الشافعي وجهان : أحدهما ذلك ، وأن الواجب الصاع ، قل اللبن أن كثر ،  
لظاهر الحديث . والثاني انه يتقدر بقدر اللبن ، اتباعاً لقياس الغرامات وهو ضعيف .  
المسألة الحادية عشرة : قوله عليه السلام « فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها »  
قد يقال ههنا سؤال ، وهو أن الحديث يقتضي اثبات الخيار بعد الحلب . والخيار  
ثابت قبل الحلب اذا علمت التصرية .

وجوابه : أنه يقتضي اثبات الخيار في هذين الأمرين ، أعني الإمسالك والرد  
مع الصاع . وهذا إنما يكون بعد الحلب لتوقف هذين المعنيين على الحلب . لأن  
الصاع عوض عن اللبن ، ومن ضرورة ذلك الحلب .

المسألة الثانية عشرة : لم يقل أبو حنيفة بهذا الحديث . وروى عن مالك  
قول ايضاً بعدم القول به . والذي اوجب ذلك انه قليل : حديث مخالف لقياس  
الاصول المعلومة . وما كان كذلك لا يانزم العمل به .

أما الأول - وهو انه مخالف لقياس الاصول المعاودة - فن وجوه .  
أحدها : أن المعلوم من الاصول أن ضمان المثليات بالمثل وضمان المتقومات  
بالقيمة من النقيدين . وههنا ان كان اللبن مثلياً كان ينبغي ضمانه بمثله لبناً . وإن كان  
متقوماً ضمن بمثله من النقيدين . وقد وقع ههنا تضموناً بالتمر ، فهو خارج عن  
الأصلين جميعاً .

الثاني : أن القواعد الكلية تقتضي ان يكون المضمون مقدر الضمان بقدر  
التألف . وذلك مختلف « فقدر الضمان مختلف ، لكنه قدر ههنا بمقدار واحد ،



وهو الصاع مطلقاً . فخرج من القياس الكلي في اختلاف ضمان المتلفات باختلاف قدرها وصفتها .

الثالث : أن اللبن ان كان موجوداً عند العقد فقد ذهب جزء من المعقود عليه من أصل الخلقة ، وذلك مانع من الرد ، كما لو ذهب بعض اعضاء المبيع « ثم ظهر على عيب ، فإنه يمنع الرد .

وإن كان هذا اللبن حادثاً بعد الشراء فقد حدث على ملك المشتري فلا يضمه وإن كان مختلطاً فما كان منه موجوداً عند العقد منع الرد . وما كان حادثاً لم يجب ضمانه .

الرابع : إثبات الخيار ثلاثاً من غير شرط مخالف للأصول . فإن الخيارات الثابتة بأصل الشرع من غير شرط لا تتقدر بالثلاث « كخيار العيب ، وخيار الرؤية عند من يشته ، وخيار المجلس عند من يقول به .

الخامس : يلزم من القول بظاهره الجمع بين الثمن والمثمن للبائع في بعض الصور وهو ما اذا كانت قيمة الشاة صاعاً من تمر ، فإنها ترجع اليه مع الصاع الذي هو مقدار ثمنها .

السادس : انه مخالف لقاعدة الربا في بعض الصور . وهو ما اذا اشترى شاة بصاع فإن استرد معها صاعاً من تمر « فقد استرجع الصاع الذي هو الثمن ، فيكون قد باع صاعاً وشاه بصاع « وذلك خلاف قاعدة الربا عندكم ، فإنكم تمنعون مثل ذلك .

السابع : اذا كان اللبن باقياً لم يكلف رده عندكم . فاذا امسكه فالحكم كما لو تلف . فيرد الصاع . وفي ذلك ضمان بالأعيان مع بقائها . والأعيان لا تضمن بالبدل الا مع فواتها « كالغصوب وسائر المضمونات .

الثامن : قال بعضهم : انه اثبت الرد من غير عيب ولا شرط . لأن نقصان اللبن لو كان عيباً لثبت به الرد من غير تصرية . ولا يشيت الرد في الشرع الا بعيب او شرط .

واما المقام الثاني - وهو ان ما كان من اخبار الآحاد مخالفاً لقياس الاصول  
المعلومة لم يجب العمل به - فلأن الاصول المعروفة مقطوع بها من الشرع . وخبر  
الواحد مضمون . والمضمون لا يعارض المعلوم .

أجاب القائلون بظاهر الحديث بالطعن في المقامين جميعاً . أعني انه مخالف  
للاصول ، وانه اذا خالف الاصول لم يجب العمل به .

اما المقام الأول - وهو انه يخالف للاصول - فقد فرق بعضهم بين مخالفة  
الأصول ، ومخالفة قياس الاصول . وخص الرد لخبر الواحد بالمخالفة للاصول ،  
لا بمخالفة قياس الاصول . وهذا الخبر انما يخالف قياس الاصول وفي هذا نظر .  
وسلك آخرون تجريح جميع هذه الاعتراضات » والجواب عنها .

أما الاعتراض الاول : فلا نسلم ان جميع الاصول تقتضي الضمان بأحد  
الأمريين على ما ذكرتموه . فان الحر يضمن بالابل ، وليست بمثل له ولاقيمة .  
والجنين يضمن بالغرة وليست بمثل له ولاقيمة . وايضاً فقد يضمن المثل بالقيمة  
اذا تعذرت المائة . وههنا تعذرت . اما الأول فن اتلف شاة لبونا كان عليه  
قيمتها مع اللبن .

ولايجعل بإزاء لبنها لبن آخر ، لتعذر المائة . واما الثاني - وهو انه تعذرت  
المائة ههنا - فلأن ما يرد من اللبن عوضاً عن اللبن التالف لا تتحقق مماثلته له في  
المقدار . ويجوز ان يكون اكثر من اللبن الموجود حالة العقد او اقل .

وأما الاعتراض الثاني فقليل في جوابه : إن بعض الاصول لا يتقدر بمسا  
ذكرتموه ، كالوضحة ، فان أرشها مقدر ، مع اختلافها بالكبر والصغر . والجنين  
مقدر أرشه ، ولا يختلف بالذكورة والانوثة واختلاف الصفات . والحر ديته  
مقدرة وان اختلفت بالصغر والكبر وسائر الصفات ، والحكمة فيه ان ما يقع فيه  
التنازع والتشاجر يقصد قطع النزاع فيه بتقديره بشي معين . وتقدم هذه المصلحة في  
مثل هذا المكان على تلك القاعدة .

وأما الاعتراض الثالث ، فجوابه ان يقال : متى يمتنع الرد بالنقص ؟ اذا كان النقص لاستعلام العيب أو اذا لم يكن ؟ الاول ممنوع والثاني مسلم . وهذا النقص لاستعلام العيب ، فلا يمتنع الرد .

وأما الاعتراض الرابع : فإنما يكون الشيء مخالفاً لغيره اذا كان مماثلاً له وخولف في حكمه . وههنا هذه الصورة انفردت عن غيرها . لأن الغالب ان هذه المدة هي التي يتبين بها لبن الخلقة المجتمع بأصل الخلقة ، واللبن المجتمع بالتدليس . فهي مدة يتوقف علم العيب عليها غالباً ، بخلاف خيار الرؤية والعيب فانه يحصل المقصود من غير هذه المدة فيها . وخيار المجلس ليس لاستعلام عيب .

وأما الاعتراض الخامس فقد قيل فيه : إن الخبر وارد على العادة ، والعادة ان لا تباع شاة بصاع . وفي هذا ضعف . وقيل ان صاع التمر بدل عن اللبن لاعن الشاة . فلا يلزم الجمع بين العوض والمعوض .

وأما الاعتراض السادس فقد قيل في الجواب عنه : إن الربا إنما يعتبر في العقود لافي الفسوخ . بدليل أنها لو تباعا ذهباً بفضة لم يجوز أن يفرقا قبل القبض ولو تقابلا في هذا العقد لجاز أن يفرقا قبل القبض . وأما الاعتراض السابع فجوابه فيما قيل : إن اللبن الذي كان في الضرع حال العقد يتعذر رده لإختلاطه باللبن الحادث بعد العقد . وأحدهما للبائع ، والآخر للمشتري . وتعذر الرد لا يمنع من الضمان ، مع بقاء العين ، كما لو غصب عبداً فأبق ، فإنه يضمن قيمته مع بقاء عينه ، لتعذر الرد .

وأما الاعتراض الثامن فقول فيه : إن الخيار يثبت بالتدليس ، كما لو باع رجلاً دائرة بماء قد جمعه لها ولم يعلم به .

وأما المقام الثاني - وهو النزاع في تقديم قياس الأصول على خبر الواحد - فقول فيه : إن خبر الواحد أصل بنفسه ، يجب اعتباره . لأن الذي اوجب اعتبار الأصول نص صاحب الشرع عليها ، وهو موجود في خبر الواحد ، فيجب اعتباره . وأما تقديم القياس على الأصول باعتبار القطع ، وكون خبر الواحد مظنوناً ، فتناول

الأصل لمحل خبر الواحد غير مقطوع به ، لجواز استثناء محل الخبر من ذلك الأصل .  
وعندي ان التمسك بهذا الكلام اقوى من التمسك بالاعتذارات عن المقام  
الأول ومن الناس من سلك طريقة اخرى في الاعتذار عن الحديث ، وهي ادعاء  
النسخ ، وأنه يجوز أن يكون ذلك من حيث كانت العقوبة بالمال جائزة . وهو  
ضعيف ، فإنه اثبات نسخ بالإحتمال والتقدير ، وهو غير سائغ . ومنهم من قال :  
يحمل الحديث على ما اذا اشترى شاة بشرط أنها تحلب خمسة أرطال مثلاً وشرط  
الخيار ، فالشرط باطل فاسد ، فإن اتفقا على إسقاطه في مدة الخيار صح العقد ،  
وإن لم يتفقا بطل ، وأما رد الصاع ، فلأنه كان قيمة اللبن في ذلك الوقت .  
وأجيب عنه : بأن الحديث يقتضي تعليق الحكم بالتصيرية ، وما ذكره يقتضي  
تعليقه بفساد الشرط ، سواء أحدث التصيرية أم لا .

#### الحديث الثاني

عن عبدالله بن عمر رضي الله عنهما : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم «نهى  
عن بيع الثمرة حتى يبدو صلاحها ، نهى البائع والمشتري»

أكثر الآية على أن هذا النهي : نهى تحريم ، والفقهاء أخرجوا من هذا العموم  
بيعها بشرط القطع . واختلفوا في بيعها مطلقاً من غير شرط قطع ولا إبقاء ولمن  
يمنعه أن يستدل بهذا الحديث . فإنه اذا خرج من عموم بيعها بشرط القطع يدخل  
بأقي صور البيع تحت النهي . ومن جملة صور البيع : بيع الاطلاق ، ومن قال  
بالمنع فيه مالك والشافعي .

وقوله « نهى البائع والمشتري » تأكيد لما فيه من بيان أن البيع - وإن كان  
لمصاحبة الانسان - فليس له أن يرتكب النهي فيه ، قائلاً : أسقطت حتي من اعتبار  
المصاحبة ، الا ترى أن هذا المنع لأجل مصاحبة المشتري ؟ فإن الثمار قبل بدو الصلاح  
معرضة للعاهات . فإذا طرأ عايبها شيء منها حصل الإجحاف بالمشتري في الثمن  
الذي بذله ، ومع هذا : فقد منعه الشرع . ونهى المشتري كما نهى البائع ، وكأنه

قُطِعَ لِلزَّاعِ وَالْتِخَاصِمِ . ومثل هذا في المعنى حديث أنس الذي بعده .

الحديث الثالث : عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال « نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن المخابرة والمحاقلة ، وعن المزايبة ، وعن بيع الثمرة حتى يبدو صلاحها ، وإن لا تباع إلا بالدينار والدرهم ، إلا العرايا » « المحاقلة » بيع الخنطة في سنبها بخنطة .

الحديث الرابع : عن أبي مسعود الأنصاري رضي الله عنه « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن ثمن الكلب ، ومهر البغي ، وحلوان الكاهن » اختلفوا في بيع الكلب المعلم ، فمن يرى نجاسة الكلب - وهو الشافعي - يمنع من بيعه مطلقاً . لأن علة المنع قائمة في المعلم وغيره . ومن يرى بطهارته اختلفوا في بيع المعلم منه . لأن علة المنع غير عادة عند هؤلاء . وقد ورد في بيع المعلم منه حديث في ثبوته بحث يحال على علم الحديث . وأما « مهر البغي » فهو ما يعطاها على الزنا . وسمي مهر أعلى سبيل المجاز . أو استعمالاً للوضع اللغوي . ويجوز أن يكون من مجاز التشبيه ، أن لم يكن « المهر » في الوضع ما يقابل به النكاح .

و « حلوان الكاهن » هو ما يعطاه على كهانته . والإجماع قائم على تحريم هذين لما في ذلك من بذل الاعواض فيما لا يجوز مقابلاته بالعوض . أما الزنا : فظاهر وأما الكهانة فبطلانها وأخذ العوض عنها من باب اكل المال بالباطل . وفي معناها كل ما يمنع منه الشرع من الرجم بالغيب .

# الفصل الثاني

## بيع العرايا وغير ذلك

### الحديث الاول :

عن زيد بن ثابت رضي الله عنه « ان رسول الله صلى الله عليه وسلم رخص لصاحب العرية أن يبيعها بخرصها »

ولمسلم « بخرصها تمرأ ، يأكلونها رطباً »

اختلفوا في تفسير « العرية » المرخص فيها . فعند الشافعي : هو بيع الرطب على رؤس النخل بقدر كيله من التمر خرصاً ، فيما دون خمسة أوسق . وعند مالك صورته : أن يعرى الرجل اي يهب ثمرة نخله او نخلات . ثم يتضرر بمدخله الموهوب له « فيشتريها منه بخرصها تمرأ . ولا يجوز ذلك لغير رب البستان .

ويشهد لهذا التأويل أمران : أحدهما أن العرية مشهورة بين اهل المدينة « متداولة فيما بينهم . وقد نقلها مالك هكذا . والثاني : قوله « لصاحب العرية » ، فانه يشعر باختصاصه بصفة يتميز بها عن غيره . وهي الهبة الواقعة . وأنشدوا في تفسير العرايا بالهبة قول الشاعر :

ولست بسنهاء ولا رجبية ولكن عرايا في السنين الجوائح

وقوله في الحديث « بخرصها » في هذه الرواية تقييد بغيرها « وهو بيعها بخرصها تمرأ . وقد يستدل بإطلاق هذه الرواية لمن يجوز بيع الرطب على النخل بالرطب على النخل خرصاً فيها « وبالرطب على وجه الارض كيلا . وهو وجه

لبعض أصحاب الشافعي . والأصح المنع ، لأن الرخصة وردت للحاجة الى تحصيل الرطب ، وهذه الحاجة لا توجد في حق صاحب الرطب ، وفيه وجه ثالث : أنه ان اختلف النوعان جاز ، لأنه قد يزيد ذلك النوع ، وإلا فلا . ولو باع رطباً على وجه الارض برطب على وجه الارض لم يجز وجهاً واحداً ، لأن احد المعاني في الرخصة أن يأكل الرطب على التدريج طرياً ، وهذا المقصود لا يحصل فيما على وجه الارض . وقد يستدل بإطلاق الحديث من لا يرى اختصاص جواز بيع العرايا لمخاويج الناس وفي مذهب الشافعي وجه انه يختص بهم ، لحديث ورد عن زيد بن ثابت فيه « انه سمى رجالا محتاجين من الأنصار شكوا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم » ولانقذ في ايديهم يبتاعون به رطباً ويأكلونه مع الناس ، وعندهم فضول قوتهم من التمر فرخص لهم ان يبتاعوا العرايا بخرصها من التمر .

الحديث الثاني : عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول عام الفتح « إن الله ورسوله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام . فقيل : يا رسول الله ، أرأيت شحوم الميتة ؟ فإنه يطلى بها السفن ، ويدهن بها الجلود ، ويستصبح بها الناس . فقال : لا هو حرام . ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم عند ذلك : قاتل الله اليهود « إن الله لما حرم عليهم شحومها » جملوه ثم باعوه ، فأكلوا ثمنه . قال « جملوه » أذابوه .

أخذ من تحريم بيع الخمر والميتة : نجاستهما « لأن الانتفاع بهما لم يعدم . فانه قد ينتفع بالخمر في امور » وينتفع بالميتة في اطعام الجوارح . وأما بيع الأصنام فلعدم الانتفاع بها على صورتها ، وعدم الانتفاع بمنع صحة البيع . وقد يكون منع بيعها مبالغة في التنفير عنها .

وأما قولهم « أرأيت شحوم الميتة » الخ فقد استدل به على منع الاستصباح بها ، وإطلاء السفن بقوله عليه السلام لما سئل عن ذلك « قال « لا . هو حرام » وفي هذا الاستدلال اجمال لأن لفظ الحديث ليس فيه تصريح . فانه يحتمل ان النبي صلى

الله عليه وسلم لما ذكر تحريم بيع الميتة قالوا له « أرايت شحوم الميتة . فإنه تطلى بها السفن » الخ قصداً . منهم لان هذه المنافع تقتضي جواز البيع . فقال النبي صلى الله عليه وسلم « لا . هو حرام » ويعود الضمير في قوله « هو » على البيع . كأنه اعاد تحريم البيع بعد ما بين له ان فيه منفعة ، لإهداراً لتلك المصالح والمنافع التي ذكرت . وقوله عليه السلام « قاتل الله اليهود » الخ تنبيه على تعليل بيع هذه الاشياء . فان العلة تحريمها . فانه وجه اللوم على اليهود في تحريم اكل الثمن بتحريم اكل الشحوم . استدلل المالكية بهذا على تحريم الذرائع ، من حيث ان اليهود توجه عليهم اللوم بتحريم اكل الثمن ، من جهة تحريم اكل الاصل . واكل الثمن ليس هو اكل الاصل بعينه . لكنه لما كان تسبباً الى اكل الاصل بطريق المعنى استحقوا اللوم به .





البَيْتُ الثَّانِي عَشْرُ  
الرَّهْنُ وَغَيْرُهُ



## الحديث الأول

عن أبي هريرة رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم - أو قال : سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول - « من أدرك ماله بعينه عند رجل - أو إنسان - قد افلس فهو أحق به من غيره » .

فيه مسائل . الأولى : رجوع البائع الى عين ماله عند ثبوت الثمن بالفلس ، او الموت . فيه ثلاثة مذاهب : الأول أنه يرجع اليه في الموت والفلس . وهذا مذهب الشافعي ، والثاني : أنه لا يرجع اليه ، لافي الموت ولا في الفلس ، وهو مذهب أبي حنيفة . والثالث : يرجع اليه في الفلس دون الموت . ويكون في الموت اسوة الغرماء . وهو مذهب مالك .

وهذا الحديث دليل على الرجوع في الفلس . ودلالته قوية جداً حتى قيل : انه لا تأويل له . وقال الاصطخري من اصحاب الشافعي : لو قضى القاضي بخلافه نقض حكمه .

ورأيت في تأويله وجهين ضعيفين . أحدهما : ان يحمل على الغصب والوديعة لما فيه من اعتبار حقيقة المالية . وهو ضعيف جداً ، لانه يبطل فائدة تعليل الحكم بالفلس . الثاني : ان يحمل على ما قبل القبض . وقد استضعف بقوله صلى الله عليه وسلم « أدرك ماله » او وجد متاعه « فان ذلك يقتضي إمكان العتد . وذلك بعد خروج الساعة من يده .

المسألة الثانية : الذي يسبق الى الفهم من الحديث ان الرجل المدرك ههنا هو البائع ، وان الحكم يتناول البيع . لكن اللفظ اعم من ذلك ، فيمكن ان يدخل تحته ما إذا اقترض رجلاً مالا « وافلس المستقرض » والمال باق ، فإن المقرض يرجع فيه وقد علله الفقهاء بالقياس على المبيع « بعد التفريع على انه يملك بالتبض . وقيل في القياس : مماوك ببذل تعذر تحصيله فأشبهه المبيع . وادراجه تحت اللفظ ممكن اذا اعتبرناه من حيث الوضع : فلا حاجة الى القياس فيه .

المسألة الثالثة : لأبد في الحديث من إضمار أمور يحتمل عليها ، وإن لم تدگر لفظاً . مثل كون الثمن غير مقبوض ومثل كون السلعة موجودة عند المشتري دون غيره . ومثل كون المال لا يني بالديون ، احترازاً عما اذا كان مساوياً ، وقلنا يحجر على المفلس في هذه الصورة .

المسألة الرابعة : اذا اجر داراً او دابة ، فأفلس المستأجر قبل تسليم الأجرة ومضي المدة ، فلهموجر الفسخ على الصحيح من مذهب الشافعي . وإدراجه تحت لفظ الحديث متوقف على ان المنافع هل ينطلق عليها اسم « المتاع » او « المال » ؟ وانطلاق اسم « المال » عليها أقوى .

وقد علل منع الرجوع بأن المنافع لا تنزل منزلة الاعيان القائمة ، اذ ليس لها وجود مستقر . فإذا ثبت انطلاق اسم « المال » او « المتاع » عليها فقد اندرجت تحت اللفظ . وإن نوزع في ذلك ، فالطريق ان يقال : إن اقتضى الحديث ان يكون أحق بالعين - ومن لوازم ذلك الرجوع في المنافع - فيثبت بطريق اللازم « لا بطريق الاصالة . وإنما قلنا : انه يتوقف على كون اسم « المتاع » ينطلق عليها اسم « المال » او « المتاع » لان الحكم في اللفظ معلق بذلك في الاحاديث .

ونقول ايضاً : الرجوع انما هو في المنافع ، فإنها المعقود عليه « والرجوع إنما يكون فيما يتناوله العقد ، والعين لم يتناولها عقد الإجارة .

المسألة الخامسة : اذا التزم في ذمته نقل متاع من مكان الى مكان ، ثم أفلس والأجرة بيده قائمة ثبت قائمة حق الفسخ والرجوع الى الاجرة . وإندرجه تحت الحديث ظاهر ، ان اخذنا باللفظ « ولم تخصصه بالبائع . فإن خص به فالحكم ثابت بالقياس ، لا بالحديث .

المسألة السادسة : قد يمكن ان يستدل بالحديث على ان الديون المؤجلة تحل بالحجر ووجهه : أنه يندرج تحت كونه ادرك ماله ، فيكون أحق به . ومن لوازم ذلك ان يحل « اذ لا مطالبة بالمؤجل قبل الحل .

المسألة السابعة : يمكن ان يستدل به ان الغرماء اذا قدموا البائع بالثمن لم يسقط حقه من الرجوع « لإندراجهم تحت اللفظ . والفقهاء علوه بالمنة .

المسألة الثامنة : قيل : ان هذا الخيار في الرجوع يستبد به البائع . وقيل : لا بد من الحاكم . والحديث يقتضي ثبوت الأحقية بالمال . وأما كيفية الاخذ فهو غير متعرض له . وقد يمكن ان يستدل به على الاستبداد « الا أن فيه ما ذكرناه .

المسألة التاسعة : الحكم في الحديث يتعاق بالفلس ، ولا يتناول غيره . ومن اثبت من الفقهاء الرجوع بامتناع المشتري من التسليم « مع اليسار » او هربه ، او امتناع الوارث من التسليم بعد موته فإنما يثبت به بالقياس على الفلس ، ومن يقول بالمفهوم في مثل هذا فله ان يبنى هذا الحكم بدلالة المفهوم من لفظ الحديث .

المسألة العاشرة : شرط رجوع البائع بقاء العين في ملك المفلس ، فلو هلك لم يرجع ، لقوله عليه الصلاة والسلام « فوجد متاعه ، او ادرك ماله » فشرط في الاحقية ادراك المال بعينه ، وبعد الهلاك فاق الشرط ، وهذا ظاهر في الهلاك الحسي . والفقهاء نزلوا التصرفات الشرعية منزلة الهلاك الحسي كالبيع ، والهبة « والعق « والوقف ، ولم ينقصوا هذه التصرفات . بخلاف تصرفات المشتري في حق الشفيع بها . فإذا تبين أنها كالهلكة شرعاً دخلت تحت اللفظ . فإن البائع حينئذ لا يكون مدر كاً لماله .

واختلفوا فيما اذا وجد متاعه عند المشتري « بعد ان خرج عنه ، ثم رجع اليه بغير عوض . فقيل : يرجع فيه « لانه وجد ماله بعينه » فيدخل تحت اللفظ . وقيل لا يرجع ، لان هذا الملك متلق من غيره . لانه لو تخللت حالة لو صادفها الإفلاس والحجر لما رجع ، فيستصحب حكمها . وهذا تصرف في اللفظ بالتخصيص « بسبب معنى مفهوم منه ، وهو الرجوع الى العين ، لتعذر العوض من تلك الجهة ، كما يفهم منه « اقدمنا ذكره » او تخصيص بالمعنى « وإن سلم باقتضاء اللفظ له .

المسألة الحادية عشرة : اذا باع عبيدين - مثلاً - فتلف أحدهما ، ووجد الثاني بعينه « رجع فيه عند الشافعي ، والمذهب أنه يرجع بحصته من الثمن ، ويضارب

بخصه ثمن التلف . وقيل : يرجع في الباقي بكل الثمن . فأما رجوعه في الباقي فقد يندرج تحت قوله « فوجد متاعه ، او ماله » فإن الباقي متاعه او ماله ، واما كيفية الرجوع فلا تعاق للفظ به .

المسألة الثانية عشرة : اذا تغير المبيع في صفته - بمحدث عيب - فأثبت الشافعي الرجوع إن شاء البائع بغير شيء يأخذه « وان شاء ضارب بالثمن . وهذا يمكن ان يندرج تحت اللفظ . فانه وجدته بعينه ، والتغير حادث في الصفة لا في العين

المسألة الثالثة عشرة : إطلاق الحديث يقتضي الرجوع في العين « وان كان قد قبض بعض الثمن . وللشافعي قول قديم : إنه لا يرجع في العين اذا قبض بعض الثمن ، الحديث ورد فيه .

المسألة الرابعة عشرة : الحديث يقتضي الرجوع في متاعه ، ومفهومه أنه لا يرجع في غير متاعه . فيتعاق بذلك الكلام في الزوائد المنقصة فإنها تحدث على ملك المشتري ، فليست بمحتاج للبائع « فلا رجوع له فيه .

المسألة الخامسة عشرة : لا يثبت الرجوع الا اذا تقدم سبب لزوم الثمن على المفلس . ويؤخذ ذلك من الحديث الذي في لفظه ترتيب الأحقية على المفلس « بصيغة الشرط » فإن المشروط مع الشرط « او عقيبه . ومن ضرورة ذلك تقدم سبب الزوم على الفلاس .

الحديث الثاني :

عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال « أصاب عمر أرضاً بخير . فأتى النبي صلى الله عليه وسلم يستأجره فيها . فقال : يا رسول الله ، إني أصبت أرضاً بخير ، لم أصب مالا قط هو أنفس عندي منه « فما تأمرني به ؟ فقال : إن شئت حبست أصلها ، وتصدق بها . قال : فتصدق بها . غير أنه لا يباع أصلها ، ولا يوهب « ولا يورث . قال : فتصدق عمر في الفقراء ، وفي القرى ، وفي الرقاب ، وفي سبيل الله « وابن السبيل ، والضييف . لاجناح على من وليها ان يأكل منها بالمعروف ، أو يطعم صديقاً ، غير متمول فيه « وفي لفظ « غير متأثل »

الحديث دليل على صحة الوقف والحبس على جهات القربات . وهو مشهور  
متداول النقل بأرض الحجاز ، خلفاً عن سلف « اعني الاوقاف . وفيه دليل على  
ما كان أكابر السلف والصالحين عايه ، من اخراج انفس الاموال عندهم لله تعالى .  
وانظر الى تعليل عمر رضي الله عنه لمقصوده ، بكونه « لم يصب مالا أنفس  
عنده منه » .

وقوله « تصدقت بها » يحتمل ان يكون راجعاً الى الأصل المحبس . وهو  
ظاهر اللفظ ، ويتعلق بذلك ما نكلم فيه الفقهاء من الفاظ التحبيس ، التي منها « الصدقة »  
ومن قال منهم بأنه لا بد من لفظ يقترب بها « يدل على معنى الوقف والتحبيس ،  
كالتحبيس المذكور في الحديث ، وكقولنا « مؤبدة » « محرمة » او « لاتباع ولا  
توهب » ويحتمل ان يكون قوله « وتصدقت بها » راجعاً الى الثمرة ، على حذف  
المضاف . ويبقى لفظ « الصدقة » على إطلاقه .

وقوله « فتصدق بها ، غير انه لا يباع الخ » محمول عند جماعة - منهم  
الشافعي - على ان ذلك حكم شرعي ثابت للوقف ، من حيث هو وقف « ويحتمل  
- من حيث اللفظ - أن يكون ذلك ارشاداً الى شرط هذا الأمر في هذا الوقف .  
فيكون ثبوته بالشرط ، لا بالشرع . والمصارف - التي ذكرها عمر رضي الله عنه -  
مصارف خيرات ، وهي جهة الأوقاف . فلا يوقف على ما ليس بقربة من  
الجهات العامة .

و « القربى » يراد بها ههنا قربى عمر ظاهراً ، و « الرقاب » قد اختلف في  
تفسيرها في باب الزكاة ، ولا بد ان يكون معناها معلوماً عند إطلاق هذا اللفظ ، وإلا  
كان المصرف مجهولاً بالنسبة اليها . و « في سبيل الله » الجهاد عند الأكثرين ، ومنهم  
من عداه الى الحج . و « ابن السبيل » المسافر ، والقربة تقتضي اشتراط حاجته .  
و « الضيف » من نزل بقوم ، والمراد قراه ، ولا تقتضي القربة تخصيصه بالفقر .  
وفي الحديث : دليل على جواز الشروط في الوقف ، وإتباعها . وفيه دليل  
على المسامحة في بعضها ، حيث عاق الأكل على المعروف ، وهو غير منضبط ،



وقوله « غير متأثر » أي : متخذ اصل مال ، يقال : تأثرت المال : اتخذته أصلاً .  
الحديث الثالث :

عن عائشة رضي الله عنها : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « من ظلم قيد شبر من الأرض : طوقه من سبع أرضين »  
في الحديث دليل على تحريم الغصب . « والقيد » بمعنى القدر . وقيده بالشبر للمبالغة ، وليبيان ان ما زاد على مثله أولى منه . و « طوقه » أي جعل طوقاً له واستدل به على ان العقار يصح غصبه . واستدل به على ان الأرض متعددة بسبع أرضين للفظ المذكور فيه . وأجاب بعض من خالف ذلك بأن حمل « سبع أرضين » على سبعة الأقاليم . والله أعلم .

الباب الثاني عشر  
اللقطة



الحديث الأول : عن زيد بن خالد الجهني رضي الله عنه قال « سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن لقطة الذهب ، او الورق ؟ فقال : اعرف وكاءها وعفاصها » ثم عرفها سنة . فإن لم تعرف ، فاستنفقها ولتكن ودیعة عندك . فإن جاء طالبها يوماً من الدهر فأدها اليه . وسأله عن ضالة الإبل ؟ فقال : مالك ولها ؟ دعها . فإن معها حذاءها وسقاءها ، ترد الماء ، وتأكل الشجر « حتى يجدها ربها . وسأله عن الشاة ؟ فقال : خذها . فإنما هي لك ، او لأخيك « او للذئب » .

« اللقطة » هي المال الملتقط . وقد استعمله الفقهاء كثيراً بفتح القاف . وقياس هذا ان يكون لمن يكثر منه الالتقاط ، كالهزأه والضحكة وأمثاله . و « الوكاء » ما يربط به الشيء ، و « العفاص » الوعاء الذي تجعل فيه النفقة ثم يربط عليه . والأمر بمعرفة ذلك ليكون وسيلة الى معرفة المال ، تذكره لما عرفه الملتقط .

وفي الحديث دليل على وجوب التعريف سنه . وإطلاقه يدخل في القليل والكثير . وقد اختلف في تعريف القليل ومدة تعريفه .

وقوله « فإن لم تعرف فاستنفقها » ليس الأمر فيه على الوجوب ، وإنما هو للإباحة .

وقوله « ولتكن ودیعة عندك » يحتمل ان يراد بذلك بعد الاستنفاق ويكون قوله « ولتكن ودیعة عندك » فيه مجاز في لفظ « الودیعة » فإنها تدل على الاعيان . وإذا استنفق اللقطة لم تكن عيناً . فتجوز بلفظ « الودیعة » عن كون الشيء بحیث يرد اذا جاء ربه . ويحتمل ان يكون قوله « ولتكن » الواو فيه بمعنى « او » فيكون حكمها حكم الأمانات والودائع فانه اذا لم يملكها بقيت عنده على حكم الأمانة . فهي كالودیعة .

وقوله « فإن جاء طالبها يوماً من الدهر فأدها اليه » فيه دليل على وجوب الرد على المالك ، إذا بين كونه صاحبها . واختلف الفقهاء : هل يتوقف وجوب الرد على إقامة البينة « ام يكفي بوصفه لأماراتها التي عرفها الملتقط أو لا ؟ » وقوله « وسأله عن ضالة الإبل الخ » فيه دليل على امتناع التقاطها . وقدنبه

على العلة فيه . وهي استغناؤها عن الحافظ والمتفقد . و « الحذاء والسقاء » ههنا  
محاذان . كأنه لما استغنت بقوتها وما ركب في طبعها من الجلادة عن الماء ، كأنها  
اعطيت الحذاء والسقاء .

وقوله « وسأله عن الشاة » الى آخر الحديث « يريد الشاة الضالة :  
والحديث يدل على التقاطها . وقد نبه فيه على العلة » وهي خوف الضياع  
عليها ، إن لم يلتقطها احد . وفي ذلك اتلاف لما ليتها على مال كها . والتساوي بين  
هذا الرجل وبين غيره من الناس إذا وجدها ، فإن هذا التساوي تقتضي الالفاظ بأنه  
لا بد منه : اما لهذا الواجد ، واما لغيره من الناس والله اعلم .

# الباب الرابع عشر

الوصايا



الحديث الأول : عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « ماحق امرئ مسلم » له شيء يوصي فيه ، يبني ليالتين إلا ووصيته مكتوبة عنده »

زاد مسلم : قال ابن عمر « مامرت ليلة منذ سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ذلك ، إلا وعندي وصيتي » .

« الوصية » على وجهين : أحدهما الوصية بالحقوق الواجبة على الإنسان ، وذلك واجب . وتكلم بعضهم في الشيء اليسير الذي جرت العادة بتدانيه ورده مع القرب : هل تجب الوصية به على التضييق والفور ؟ وكأنه روعي في ذلك المشقة : والوجه الثاني : الوصية بالتطوعات في القربات « وذلك مستحب » وكان الحديث إنما يحمل على النوع الأول .

والترخيص في « الليلتين » أو « الثلاث » دفع للخرج والعسر ، وربما استدلل به قوم على العمل بالخط والكتابة « لقوله » وصيته مكتوبة « ولم يذكر أمراً زائداً ، ولولا أن ذلك كاف لما كان لكتابته فائدة . والمخالفون يقولون : المراد وصيته مكتوبة بشروطها ، وبأخذون الشروط من خارج .

والحديث دليل على فضل ابن عمر لمبادرته في أمثال الأمر ومواظبته على ذلك .  
الحديث الثاني : عن سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه قال « جاءني رسول الله صلى الله عليه وسلم يعودني عام حجة الوداع من وجع اشتد بي .

فقلت : يا رسول الله ، قد بلغ بي من الوجع ما ترى . وأنا ذو مال ، ولا يرثني إلا ابنة . أفأصدق بثأني مالي ؟ قال : لا . قلت : فالشطر يا رسول الله ؟ قال : لا . قلت : فالثلث . قال ؟ الثلث ، والثلث كثير .

إنك إن تذر ورثتك أغنياء خير من أن تذرهم عالة يتكففون الناس ، وإنك لن تنفق نفقة تبتغي بها وجه الله إلا أجرت بها « حتى ما تجعل في امرأتك . قال قلت : يا رسول الله أخلف بعد اصحابي ؟ قال : إنك لن تخلف فتعمل عملاً تبتغي



به وجه الله الا ازدادت به درجة ورفعة .

ولعلك ان تخلف حتى ينتفع بك أقوام ، ويضر بك آخرون . اللهم امض  
لاصحابي هجرتهم ■ ولا تردهم على اعقابهم . لكن البائس سعد بن خولة . يرثي له  
رسول الله صلى الله عليه وسلم أن مات بمكة ■

فيه دليل على عيادة الإمام أصحابه ، ودليل على ذكر شدة المرض . لافي  
معرض الشكوى . وفيه دليل على استحباب الصدقة لذوي الاموال . وفيه دليل  
على مبادرة الصحابة ، وشدة رغبتهم في الخيرات ■ لطاب سعد التصدق بالاكثر .  
وفيه دليل على تخصيص الوصية بالثالث . وفيه دليل على ان الثالث في حد الكثرة في  
باب الوصية .

وقد اختلف مذهب مالك في الثالث بالنسبة الى مسائل متعددة ، ففي بعضها  
جعل في حد الكثرة ، وفي بعضها جعل في حد القلة ، فاذا جعل في حد الكثرة استدل  
بقوله صلى الله عليه وسلم « والثالث كثير » الا ان هذا يحتاج الى امرين : أحدهما  
أن لا يعتبر السياق الذي يقتضى تخصيص كثرة الثالث بالوصية ، بل يؤخذ لفظاً عاماً  
والثاني : أن يدل دليل على اعتبار مسمى الكثرة في ذلك الحكم فحينئذ يحصل  
المقصود ، بأن يقال : الكثرة معتبرة في هذا الحكم ، والثالث كثير ، فالثالث معتبر  
ومقى لم تلحق كل واحدة من هاتين المقدمتين لم يحصل المقصود .

مثال من ذلك : ذهب بعض اصحاب مالك الى انه اذا مسح ثا رأسه في  
الوضوء اجزأه : لانه كثير ، للحديث . فيقال له : لم قلت ان مسمى الكثرة معتبر  
في المسح ؟

فإذا اثبت قيل له : لم قلت ان مطلق الثالث كثير ، وان كل ثالث فهو كثير  
بالنسبة الى كل حكم ؟ وعلى هذا فقس سائر المسائل ، فيطلب فيها تصحيح كل  
واحدة من المقدمتين .

وفيه دليل على ان طلب الغنى للورثة راجح على تركهم عالة يتكففون الناس .

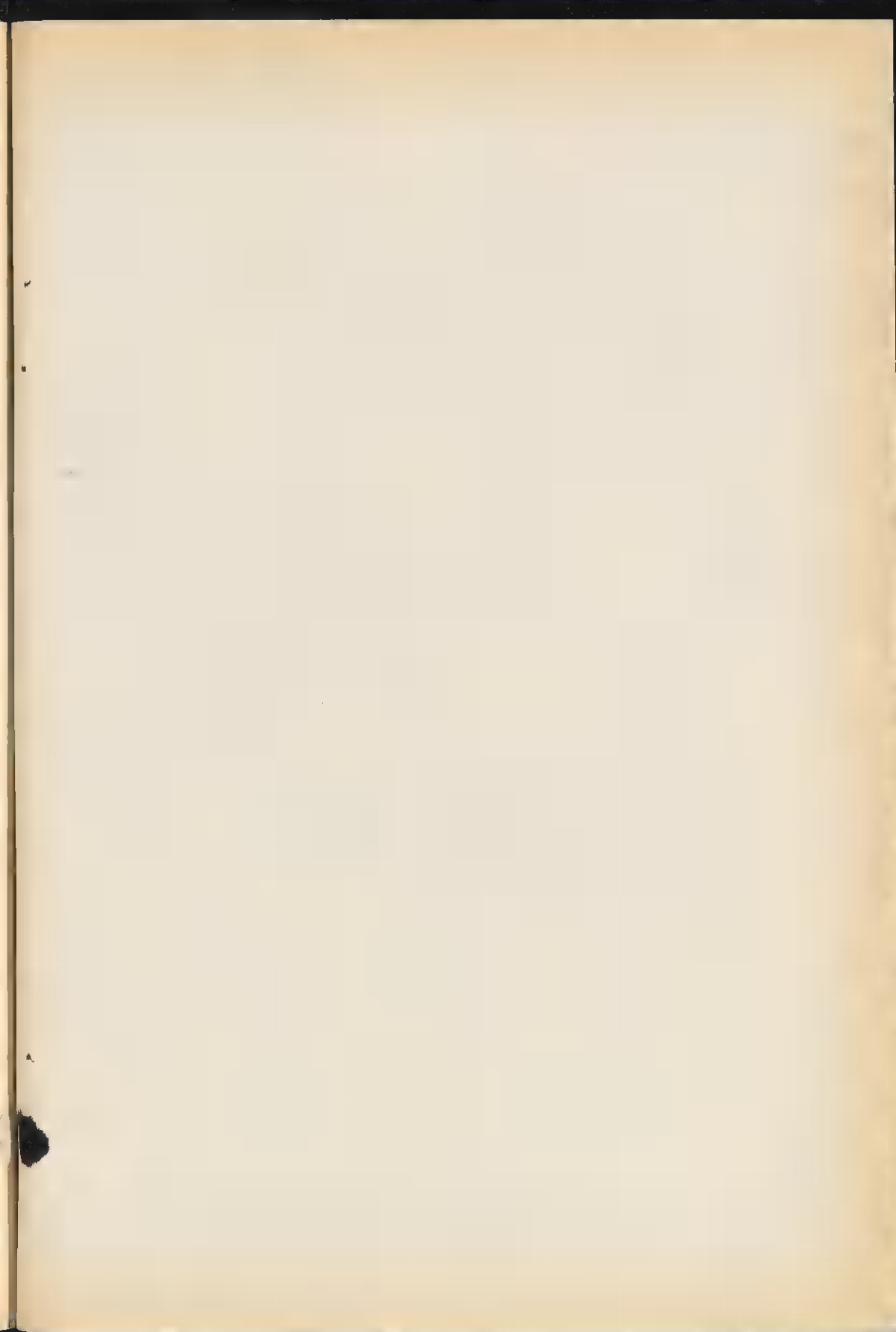
ومن هذا اخذ بعضهم استحباب الغض من الثالث ، وقالوا ايضاً ينظر الى قدر المال في القلة والكثرة ، فتكون الوصية بحسب ذلك اتباعاً للمعنى المذكور في الحديث « من ترك الورثة اغنياء .

وفيه دليل على ان الثواب في الانفاق مشروط بصحة النية في ابتغاء وجه الله وهذا دقيق عسر ، اذا عارضه مقتضى الطبع والشهوة ، فان ذلك لا يحصل الغرض من الثواب ، حتى يبتغي به وجه الله . ويشق تخليص هذا المقصود مما يشوبه من مقتضى الطبع والشهوة .

وقد يكون فيه دليل على ان الواجبات المالية اذا أدبت على قصد أداء الواجب وابتغاء وجه الله اثيب عليها فان قوله « حتى ما يجعل في امرأتك » لاتخصيص له بغير الواجب ، وافظة « حتى » ههنا تقتضي المبالغة في تحصيل هذا الأجر بالنسبة الى المغي ، كما يقال : جاء الحاج حتى المشاة ، ومات الناس حتى الأنبياء . فيمكن أن يقال سبب هذا ما أشرنا اليه من توهم أن أداء الواجب قد يشعر بأنه لا يقتضي غيره « وأن لا يزيد على تحصيل براءة الذمة » ويحتمل أن يكون ذلك دفعاً لما عساه يتوهم من إنفاق الزوج على الزوجة ، وإطعامه اياها ، واجباً أو غير واجب ، لا يعارض تحصيل الثواب اذا ابتغى بذلك وجه الله . كما جاء في حديث زينب الثقفية « لما أرادت الإنفاق على من عندها وقالت « لست بتاركتهم » وتوهمت ان ذلك مما يمنع الصدقة عليهم » فرفع ذلك عنها ، وأزيل الوهم . نعم في مثل هذا يحتاج الى النظر في أنه هل يحتاج إلى نية خاصة في الجزئيات ، أم تكفي نية عامة ؟ وقد دل الشرح على الاكتفاء بأصل النية وعمومها في باب الجهاد ، حيث قال « لو إنه مر بنهر ، ولا يريد أن يسقى به ، فشربت كان له أجر » أو كما قال : فيمكن أن بعدى هذا إلى سائر الأشياء فيكتفى بنية مجمة أو عامة . ولا يحتاج في الجزئيات إلى ذلك . وقوله عليه السلام « ولعلك أن تخالف الخ » تسليمة لسعد علي كراهيته للتخلف بسبب المرض الذي وقع له . وفيه اشارة الى تلميح هذا

المعنى ، حيث تقع بالانسان المكاره ، حتى تمنعه مقاصد له ، ويرجو المصاححة فيما  
يفعله الله تعالى . وقوله عليه السلام « اللهم أمضي لأصحابي هجرتهم » لعله يراد به  
اتمام العمل على وجه لا يدخله نقض ، ولا نقض لما ابتدئ به .  
وفيه دليل على تعظيم أمر الهجرة ، وان ترك آتاءها مما يدخل تحت قوله  
« ولا تردهم على أعقابهم »

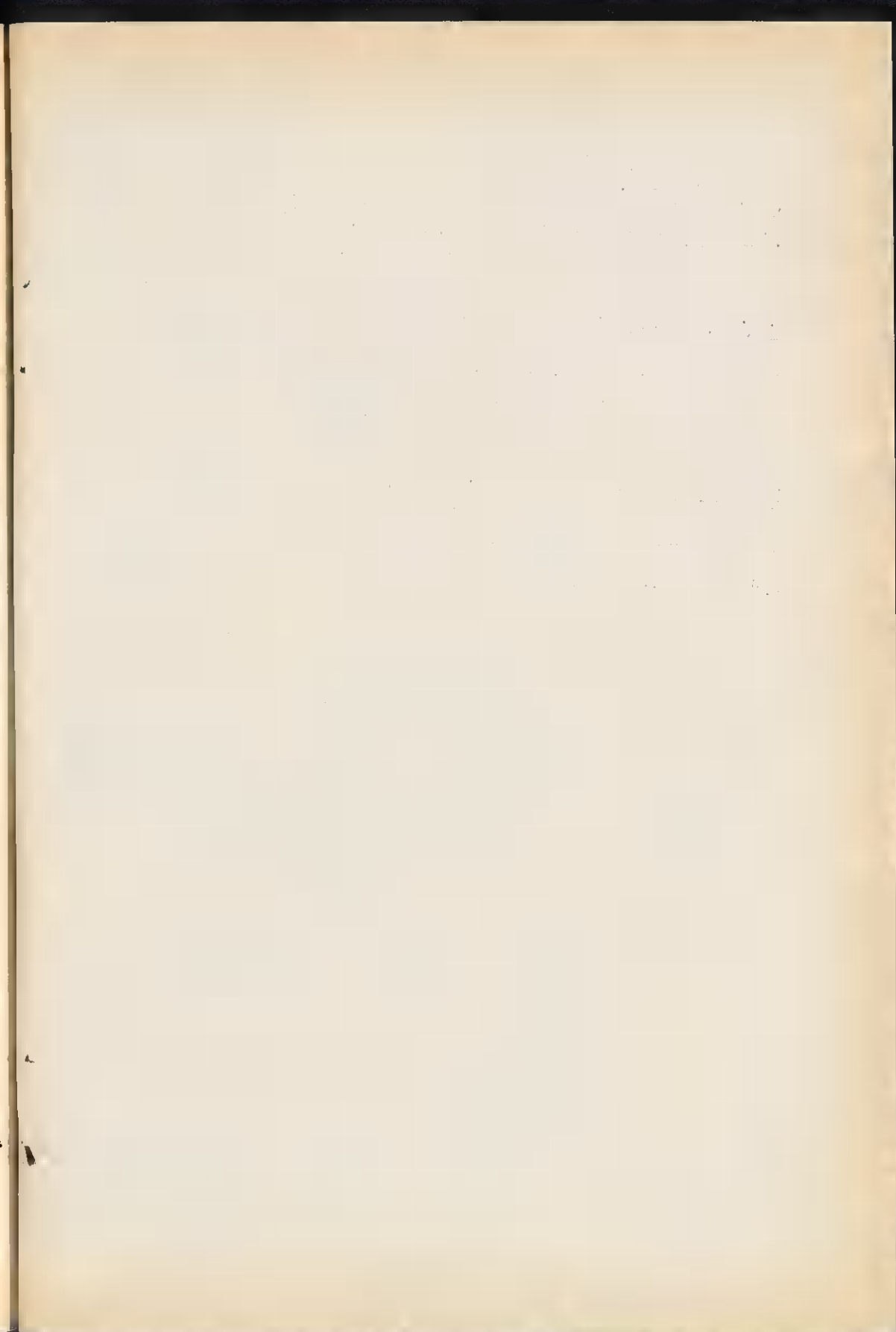
اللبيب الخامس عشر  
الفرائض



عن أسامة بن زيد رضي الله عنهما قال : قلت « يا رسول الله ، أنزل غداً في دارك بمكة ؟ قال : وهل ترك لنا عقيل من رباع ؟ ثم قال : لا يرث الكافر المسلم ، ولا المسلم الكافر »

الحديث دليل على انقطاع التوارث بين المسلم والكافر ، ومن المتقدمين من قال : يرث المسلم الكافر ، والكافر لا يرث المسلم . وكأن ذلك تشبيه بالنكاح . حيث ينكح المسلم الكافرة الكتابية ، بخلاف العكس : والحديث المذكور يدل على ما قاله الجمهور :

وقوله صلى الله عليه وسلم « وهل ترك لنا عقيل من دار » ؟ سببه ان ابا طالب لما مات لم يرثه على ولا جعفر . وورثه عقيل وطالب . لأن علياً وجعفرأ كانا مسلمين حينئذ ، فلم يرثا ابا طالب . وقد تعلق بهذا الحديث في مسألة دور مكة ، وهل يجوز بيعها ام لا ؟



البَيْتُ السَّادِسُ

النَّطَاح





الحديث الأول : عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه : أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن نكاح المتعة ، يوم خيبر ، وعن لحوم الحمر الأهلية .  
( نكاح المتعة ) هو تزوج الرجل المرأة الى أجل . وقد كان ذلك مباحاً . ثم نسخ . والروايات تدل على انه ابيح بعد النهي . ثم نسخت الإباحة . فإن هذا الحديث عن علي رضي الله عنه يدل على النهي عنها يوم خيبر ، وقد وردت إباحتها عام الفتح ، ثم النهي عنها . وذلك بعد يوم خيبر .

وقد قيل : ان ابن عباس رجع عن القول بإباحتها . بعد ما كان يقول به . وفقهاء الأمصار كلهم على المنع . وما حكاه بعض الحنفية عن مالك من الجواز فهو خطأ قطعاً . وأكثر الفقهاء على الاقتصار في التحريم على العقد المؤقت . وعداه مالك بالمعنى الى توقيت الحل ، وإن لم يكن في عقد فقال : اذا علق طلاق امرأته بوقت لا بد من مجيئه وقع عليها الطلاق الآن . وعلمه أصحابه بأن ذلك تأقيت للحل . وجعلوه في معنى نكاح المتعة .

وأما « لحوم الحمر الأهلية » فان ظاهر النهي للتحريم ، وهو قول الجمهور . وفي طريقه للمالكية أنه مكروه ، مغاظ الكراهة ، ولم ينهوه الى التحريم والتقييد بالأهلية : يخرج الحمر الوحشية . ولا خلاف في إباحتها .

الحديث الثاني : عن أبي هريرة رضي الله عنه : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « لاتنكح الأيم حتى تستأمر » ولاتنكح البكر حتى تستأذن . قالوا : يا رسول الله ، فكيف إذن ؟ قال : أن تسكت .

كأنه اطلقت « الأيم » ههنا بازاء الثيب ، و « الاستئثار » طلب الأمر ، و « الاستئذان » طلب الإذن .

وقوله « فكيف إذن » راجع الى البكر . وفي الحديث دليل على أن إذن البكر سكوتها . وهو عام بالنسبة الى لفظ « البكر » ولفظ النهي في قوله « لاتنكح » إما ان يحمل على التحريم ، او على الكراهة . فان حمل على التحريم تعين احد الأمرين :

إما ان يكون المراد بالبكر اليتيمة ، اذ لا يجب على الأب استئذان كل بكر لتمكنه من اجبار الصغيرة والبالغة مع البكارة عند الشافعي . وإما ان يكون المراد بالبكر من عدا الصغيرة ، فعلى هذا لا تجبر البكر البالغ ، وهو مذهب أبي حنيفة ، وتمسكه بالحديث قوى ، لأنه اقرب الى العموم في لفظ « البكر » وربما يزداد على ذلك بأن يقال : إن الاستئذان إنما يكون في حق من له إذن ، ولا إذن للصغيرة « فلا تكون داخله تحت الإرادة . ويختص الحديث بالبوالغ . فيكون اقرب الى التأويل . وقد اختلف قول الشافعي في : هل يكتفى فيها بالسكوت ، ام لا ؟ والحديث يقتضى الاكتفاء به .

وقد ورد مصرحاً به في حديث آخر ومال الى ترجيح هذا القول من يميل الى الحديث من اصحابه . وغيرهم من اهل الفقه يرجح الآخر .

الحديث الثالث : عن عقبة بن عامر رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « اياكم والدخول على النساء . فقال رجل من الأنصار : يا رسول الله ، أرأيت الحمى ؟ قال : الحمى الموت » .

ومسلم عن أبي الطاهر عن ابن وهب قال : سمعت الليث يقول « الحمى » اخو الزوج ، وما اشبهه من اقارب الزوج ، ابن العم ونحوه .

لفظ « الحمى » يستعمل عند الناس اليوم في أبي الزوج ، وهو محرم من المرأة لا يمتنع دخوله عليها . فلهذا فسرته الليث بما يزيل هذا الإشكال ، وحمله على من ليس بمحرم « فانه لا يجوز له الخلوة بالمرأة . والحديث دليل على تحريم الخلوة بالاجانب .

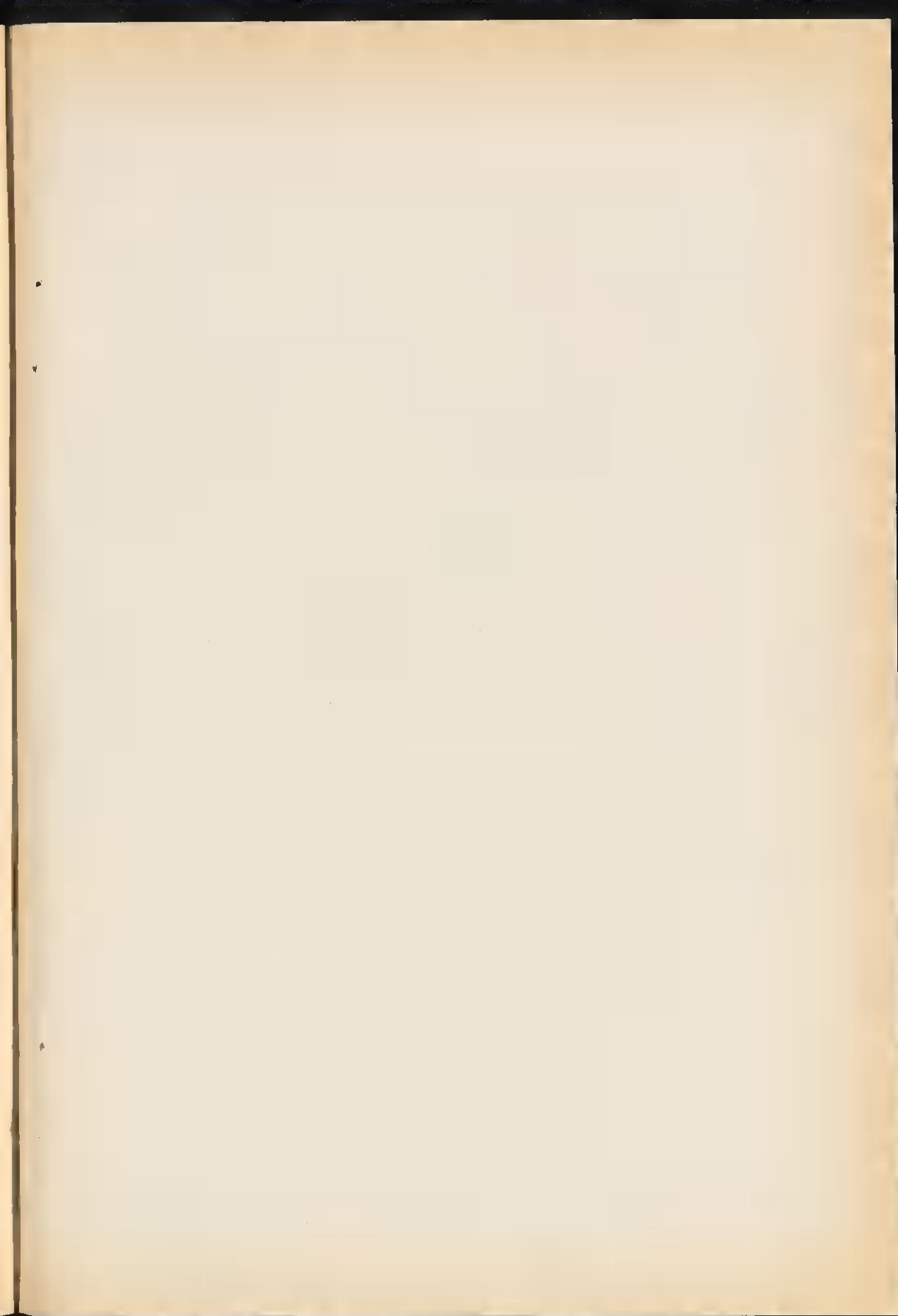
وقوله « اياكم والدخول على النساء » مخصوص بغير المحارم ، وعام بالنسبة الى غيرهن ، ولا بد من اعتبار امر آخر ، وهو ان يكون الدخول مقتضياً للخلوة « اما اذا لم يقتض ذلك فلا يمتنع .

وأما قوله عليه السلام « الحمى الموت » فتأويله يختلف بحسب اختلاف

الحمو . فإن حمل على محرم المرأة - كأبي زوجها - فيحتمل ان يكون قوله « الحمو الموت » بمعنى أنه لابد من اباحة دخوله ، كما انه لابد من الموت . وإن حمل على من ليس بمحرم فيحتمل ان يكون هذا الكلام خرج مخرج التغليب والدعاء ، لأنه فهم من قائله طلب الترخيص بدخول مثل هؤلاء الذين ليسوا بمحارم . فغايته لأجل هذا القصد المذموم « بأن جعل دخول الموت عوضاً من دخوله ، زجراً عن هذا الترخيص ، على سبيل التفاضل ، والدعاء . كأنه يقال : من قصد ذلك فليكن الموت في دخوله عوضاً من دخول الحمو الذي قصد دخوله . ويجوز أن يكون شبه الحمو بالموت ، باعتبار كراهته لدخوله ، وشبه ذلك بكراهة دخول الموت .



البَيْتُ السَّابِعُ عَشَرُ  
الرِّضَاعُ



## الحديث الأول

عن ابن عباس رضي الله عنهما قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في بنت حمزة « لا تحل لي ، يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب ، وهي ابنة أخي من الرضاعة » .

صريحه : يدل على ان بنت الأخ من الرضاعة حرام . وقوله عليه السلام « يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب » الحرام من النسب سبع : الأمهات ، والبنات والاخوات والعلمات والخالات « وبنات الاخ » وبنات الاخت . فيحرم بالرضاع كما يحرم من النسب : فأما كل من أرضعتك ، او أرضعت من أرضعتك ، او أرضعت من ولدتك بواسطة او بغير واسطة ، وكذلك كل امرأة ولدت المرضعة والفحل . وكل امرأة أرضعت بلبنك « او أرضعتها امرأة ولدتها او أرضعت بلبن من ولدته » فهي بنتك . وكذلك بناتها من النسب والرضاع . وكل امرأة أرضعتها أمك ، او أرضعت بلبن ابيك فهي اختك ، وكذلك كل امرأة ولدتها المرضعة او الفحل « فأخوات الفحل والمرضعة واخوات من ولدتها من النسب والرضاع عماتك وخالاتك » وكذلك كل امرأة أرضعتها واحدة من جداتك ، او أرضعت بلبن واحد من اجدادك من النسب او الرضاع « وبنات اولاد المرضعة والفحل في الرضاع والنسب بنات اخيك واختك . وكذلك كل انثى أرضعتها اختك او أرضعت بلبن اختك وبناتها ، وبنات اولادها من الرضاع والنسب بنات اختك ، وبنات كل ذكر أرضعته أمك او أرضع بلبن اخيك او اختك ، وبنات اولادهم من الرضاع او النسب بنات اخيك . وبنات كل امرأة أرضعتها أمك او أرضعت بلبن ابيك ، وبنات اولادها من النسب والرضاع اولاد اختك . وقد استثنى الفقهاء من هذا العموم - اعني قوله عليه السلام « يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب » - اربع نسوة يحرم من النسب « ولا يحرم من الرضاع » .

الأولى : ام اخيك ، وام اختك من النسب هي أمك ، او زوجة ابيك وكلاهما



حرام . ولو ارضعت اجنبية اخاك او اختك لم تحرم . الثانية : ام نافلتك إما بنتك « او زوجة ابنك ، وهما حرام . وفي الرضاع قد لا تكون بنتاً ولا زوجة ابن » بأن ترضع اجنبية نافلتك . الثالثة : جدة ولدك من النسب إما امك ، او ام زوجتك وهما حرامان « وفي الرضاعة قد لا تكون امّاً ولا ام زوجة » كما اذا ارضعت اجنبية ولدك ، فأما جدة ولدك ، وليست بأمك « ولا ام زوجتك .

الرابعة : اخت ولدك من النسب حرام : لأنها اما بنتك او ريبتك .

ولو ارضعت اجنبية ولدك « فبنتها اخت ولدك ، وليست ببنت ولا ريبة . فهذه الاربعة مستثنيات من عموم قولنا « يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب » واما اخت الاخ فلا تحرم من النسب ولا من الرضاع « وصورته : ان يكون لك اخ من اب واخت من ام » فيجوز لأخيك من الاب نكاح اختك من الأم ، وهي اخت اخيه . وصورته من الرضاع : امرأة ارضعتك وارضعت صغيرة اجنبية منك . يجوز لأخيك نكاحها ، وهي اختك .

الحديث الثاني : عن البراء بن عازب رضي الله عنه قال « خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم - يعني من مكة - فتبعتهم ابنة حمزة ، تنادي : يا عم ، يا عم . فتناولها علي فأخذها بيدها ، وقال لفاطمة : دونك ابنة عمك ، فاحتلمتها . فأخضع فيها علي وجعفر وزيد . فقال علي : انا احق بها ، وهي ابنة عمي . وقال جعفر : ابنة عمي ، وخالتها تحتي . وقال زيد : ابنة اخي فقضى بها رسول الله صلى الله عليه وسلم لخالتها ، وقال : الخالة بمنزلة الام . وقال لعلي : انت دني ، وانا منك وقال لجعفر : أشبهت خاقي وخلقي . وقال لزيد انت اخونا ومولانا » .

الحديث اصل في باب الحضانة ، وصرح في ان الخالة فيها كالأم . عند عدم الام . وقوله عليه السلام « الخالة بمنزلة الام » سياق الحديث يدل على انها بمنزلتها في الحضانة . وقد يستدل بإطلاقه اصحاب التنزيل على تنزيهاها منزلة الام في الميراث إلا ان الاول اقوي . فإن السياق طريق الى بيان المجملات وتعيين المحتملات ،

وتنزيل الكلام على المقصود منه . وفهم ذلك قاعدة كبيرة من قواعد اصول الفقه ولم ار من تعرض لها في اصول الفقه بالكلام عليها . وتقرير قاعدتها مطولة الا بعض المتأخرين ممن ادر كنا اصحابهم . وهي قاعدة متعينة على الناظر ، وان كانت ذات شغب على المناظر . والذي قاله النبي صلى الله عليه وسلم لهؤلاء الجماعة من الكلام المطيب لقلوبهم من حسن اخلاقه صلى الله عليه وسلم . ولعلك تقول : اما ما ذكره لعلي وزيد فقد ظهرت مناسبته ، لأن حرمانها من مرادها مناسب لجبرهما بذكر ما يطيب قلوبهما . واما جعفر فانه حصل له مراده من اخذ الصبية ، فكيف ناسب ذلك جبره فيجيب عن ذلك : بأن الصبية استحققتها الخالة ، والحكم بها لجعفر بسبب الخالة لا بسبب نفسه ، فهو في الحقيقة غير محكوم له بصفته ، فناسب ذلك جبره بما قيل له .

## كتاب القصاص

### الحديث الأول

عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لا يحل دم امرئ مسلم ، يشهد ان لا اله الا الله ، واني رسول الله ، الا يحدى ثلاث : الثيب الزاني ، والنفس بالنفس ، والتارك لدينه المفارق للجماعة » .

وهؤلاء الثلاثة مباحو الدم بالنص . وقوله عليه السلام « يشهد ان لا اله الا الله واني رسول الله » كالتفسير لقوله « مسلم » . وكذلك « المفارق للجماعة » كالتفسير لقوله « التارك لدينه » والمراد بالجماعة جماعة المسلمين . وإنما فراقهم بالردة عن الدين وهو سبب لإباحة دمه بالإجماع في حق الرجل . واختلف الفقهاء في المرأة : هل تقتل بالردة ، ام لا ؟ ومذهب ابي حنيفة لا تقتل ، ومذهب غيره تقتل وقد يؤخذ من قوله « المفارق للجماعة » بمعنى المخالف لأهل الإجماع ، فيكون متمسكاً لمن يقول : مخالف الإجماع كافر . وقد نسب ذلك لبعض الناس ، وليس ذلك بالهين ، وقد قدمنا الطريق في التكفير .

فالمسائل الإجماعية تارة يصحبها التواتر بالنقل عن صاحب الشرع، كوجوب الصلاة مثلاً. وتارة لا يصحبها التواتر. فالتقسيم الأول يكفر جاحده، لمخالفته التواتر، لا لمخالفته الاجماع. والتقسيم الثاني لا يكفر به. وقد وقع في هذا المكان من يدعي الخلق في المعقولات، ويميل الى الفلسفة، فظن ان المخالفة في حدوث العالم من قبيل مخالفة الاجماع، واخذ من قول من قال «انه لا يكفر مخالف الاجماع» ان لا يكفر هذا المخالف في هذه المسألة. وهذا كلام ساقط بالمرة. اما عن عمى في البصيرة، او تعام لأن حدوث العالم من قبيل ما اجتمع فيه الاجماع والتواتر بالنقل عن صاحب الشريعة، فيكفر المخالف بسبب مخالفته النقل المتواتر لا بسبب مخالفته الاجماع. وقد استدل بهذا الحديث على ان تارك الصلاة لا يقتل بتركها، فإن ترك الصلاة ليس من هذه الاسباب - أعني زنا المحصن، وقتل النفس والردة - وقد حصر النبي صلى الله عليه وسلم إباحة الدم في هذه الثلاثة. بلفظ النبي العام، والاستثناء منه لهذه الثلاثة. وبذلك استدل شيخ والدي الامام الحافظ ابو الحسن علي بن المفضل المقدسي في أبياته التي نظمها في حكم تارك الصلاة «أنشدنا الفقيه المفتي أبو موسى هارون بن عبد الله المهراني قديماً قال أنشدنا الحافظ ابو الحسن علي بن المفضل المقدسي لنفسه:

وأبى معاداً صالحاً ومآبا	خسر الذي ترك الصلاة وخابا
امسى بربك كافراً مرتابا	ان كان يجحدها «فحسبك انه
غطى على وجه الصواب حجابا	او كان يتركها لنوع تكاسل
ان لم يتب: حد حسام عقابا	فالشافعي ومالك رأياً له
هملاً، ويحبس مرة ايحبابا	وابو حنيفة قال يترك مرة
تعزيره زجراً له وعقابا	والظاهر المشهور من اقواله

الى ان قال:

م بكل تأديب يراه صوابا	والرأي عندي: ان يؤدبه الاما
حتى يلاقي من المآب حسابا	ويكف عنه القتل طول حياته
إحدى الثلاث الى الهلاك ركابا	فالأصل عصمته الى ان يمتطي
او محصن طلب الزنا فأصابا	الكفر، او قتل المكافي عامداً

فهذا من المنسوبين الى اتباع مالك « اختار خلاف مذهبه في ترك قتله . وإمام  
الحرمين - ابو المعالي الجويني - استشكل قتله في مذهب الشافعي ايضاً . وجاء بعض  
المتأخرين ممن ادركنا زمنه فأراد ان يزيل الاشكال ، فأستدل بقوله عليه السلام  
« أمرت ان اقاتل الناس حتى يشهدوا ان لا اله الا الله ، واني رسول الله ، ويسيروا  
الصلاة ويؤتوا الزكاة » ووجه الدلالة منه أنه وقف العصمة على مجموع الشهادتين .  
 وإقام الصلاة ، وإيتاء الزكاة ، والمرتب على اشياء لا يحصل الا بحصول مجموعها  
وينتهي بانتفاء بعضها .

وهذا ان قصد به الاستدلال بالمنطوق - وهو قوله عليه السلام « أمرت ان  
اقتل الناس حتى الخ » - فإنه يقتضي بمنطوقه الامر بالقتال الى هذه الغاية . فقد  
وهل وسها « لانه فرق بين المقاتلة على الشيء والقتل عليه ، فإن « المقاتلة » مفاعله  
تقتضي الحصول من الجانبين . ولا يلزم من اباحة المقاتلة على الصلاة - اذا قوتل  
عليها - اباحة القتل عليها من المحتنع عن فعلها اذا لم يقاتل « ولا إشكال بأن قوياً  
لو تركوا الصلاة ونصبوا القتال عليها انهم يقاتلون ، انما النظر والخلاف فيما اذا  
تركها انسان من غير نصب قتال : هل يقتل عليها ام لا ؟ فتأمل الفرق بين المقاتلة  
على الصلاة والقتل عليها « وانه لا يلزم من اباحة المقاتلة عليها اباحة القتل عليها .

وان كان اخذ هذا من لفظ آخر الحديث ، وهو ترتيب العصمة على فعل  
ذلك فانه يدل بمفهومه على انها لا ترتب بفعل بعضه ، هان الخطب لأنها دلالة  
مفهوم « والخلاف فيها معروف مشهور . وبعض من يذاع في هذه المسألة لا يقول  
بدلالة المفهوم ، ولو قال بها فقد رجح عليها دلالة المنطوق في هذا الحديث .

الحديث الثاني :

عن الحسن بن أبي الحسن البصري رحمه الله تعالى قال : حدثنا جندب في  
هذا المسجد وما نسينا منه حديثاً ، وما نخشى أن يكون جندب كذب على رسول  
الله صلى الله عليه وسلم قال : قال : رسول الله صلى الله عليه وسلم « كان فيمن كان

فلنم رجل به جرح فجزع ، فأخذ سكيناً فحز بها يده ، فأرقاً الدم حتى مات ، قال الله عز وجل : عبدي بادرني بنفسه فحرمت .

« الحسن » ابن أبي الحسن : يكنى أبا سعيد ، من أكابر التابعين وسادات المسلمين ومن مشاهير العلماء والزهاد المذكورين ، وفضائله كثيرة . و « جندب » بضم الدال وفتحها : ابن عبد الله بن سفيان البجلي العلقى - بفتح العين واللام - والعلق : بطن من بحيلة . ومنهم من ينسبه الى جنده فيقول جندب بن سفيان . كنيته أبو عبد الله . كان بالكوفة ، ثم سار الى البصرة ، و « حزيمة » قطعها . أو بعضها . و « رقا الدم » بفتح الراء والقاف والهمزة أرثع وأنقطع .

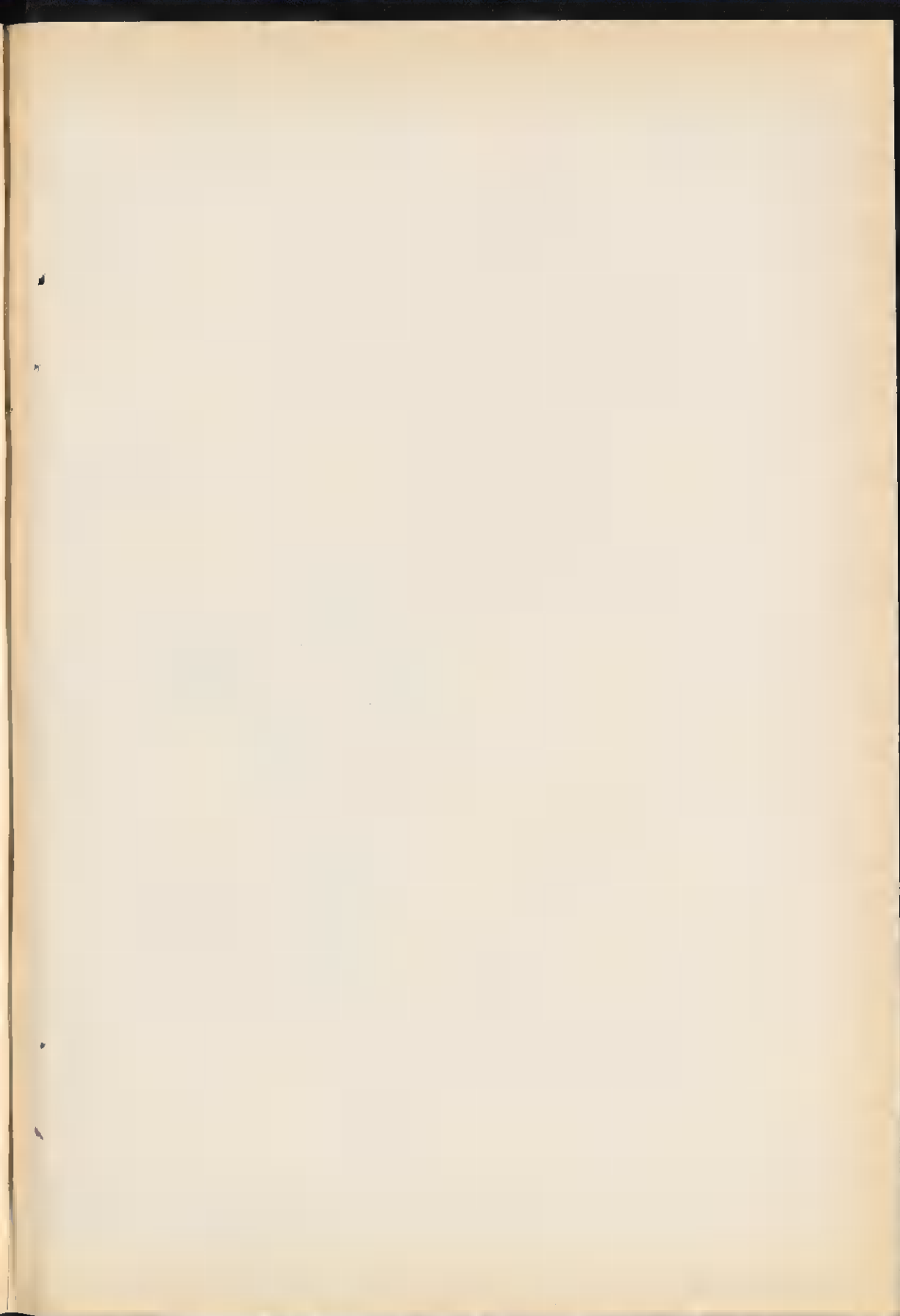
وفي الحديث اشكالان . أحدهما : قوله « بادرني عبدي بنفسه » وهي مسألة تتعلق بالآجال ، وأجل كل شيء وقته ، يقال : بلغ أجله . أي تم أمده ، وجاء حينه وليس كل وقت أجلاً ، ولا يموت أحد بأي سبب كان إلا بأجله . وقد علم الله بأنه يموت بالسبب المذكور . وما علمه فلا يتغير ، فعلى هذا يبقى قوله « بادرني عبدي بنفسه » يحتاج الى التأويل . فانه قد يوهم ان الأجل كان متأخراً عن ذلك الوقت فقدم عليه .

الثاني : قوله « حرمت عليه الجنة » فيتعلق به من يرى بوعيد الأبد . وهو مؤول عند غيرهم على تحريم الجنة بحالة مخصوصة ، كالتخصيص بزمن ، كما يقال : إنه لا يدخلها مع السابقين ، أو يحملونه على من فعل ذلك مستحلاً . فيكفر به ، ويكون مخذلاً بكفره ، لا يقتله نفسه .

والحديث اصل كبير في تعظيم قتل النفس ، سواء كانت نفس الانسان أو غيره . لأن نفسه ليست ملكه ايضاً ، فيتصرف فيها على حسب ما يراه .

البيك النامية سر

الحدود



عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود عن أبي هريرة وزيد بن خالد الجهني رضي الله عنهما « أنها قالا » ان رجلا من الأعراب أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : يا رسول الله ، أنشدك الله إلاقضيت بيننا بكتاب الله . فقال الخصم الآخر - وهو أفضقه منه - نعم « فاقض بيننا بكتاب الله » واثذن لي « فقال النبي صلى الله عليه وسلم : قل ، فقال : ان ابني كان عسيفاً على هذا ، فزني بامرأته « واني أخبرت أن على ابني الرجم ، فافتديت منه بمائة شاة ووليدة ، فسألت أهل العلم فأخبروني أنما على ابني جلد مائة وتغريب عام ، وأن على امرأة هذا الرجم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : والذي نفسي بيده لأقضين بينكما بكتاب الله « الوليدة والغنم رد عليك ، وعلى ابنك جلد مائة وتغريب عام . واغد يا أنيس - برجل من اسلم - على امرأة هذا ، فإن اعترفت فارجمها . فغدا عليها ، فاعترفت ، فأمر بها رسول الله صلى الله عليه وسلم فرجمت » .

العسيف : الأجير .

قوله « الاقضيت فيننا بكتاب الله » تنطلق هذه اللفظة على القرآن خاصة وقد ينطلق « كتاب الله » على حكم الله مطلقاً . والأولى حمل هذه اللفظة على هذا لأنه ذكر فيه التغريب ، وليس ذلك منصوباً في كتاب الله ، الا أن يؤخذ ذلك بواسطة أمر الله تعالى بطاعة الرسول وأتباعه .

وفي قوله « واثذن لي » حسن الأدب في المخاطبة للأكابر .

وقوله « كان عسيفاً » أي أجيراً . وقوله « فافتديت منه » أي من الرجم وفيه دليل على شرعية التغريب مع الجسد ، والحنفية يخالفون فيه ، بناء على أن التغريب ليس مذكوراً في القرآن ، وان الزيادة على النص نسخ ، ونسخ القرآن بخبر الواحد غير جائز . وغيرهم يخالفهم في تلك المقدمة ، وهي ان الزيادة على النص نسخ . والمسألة مقررة في علم الأصول .

وفي قوله « فسألت أهل العلم » دليل على الرجوع الى العلماء عند اشتباه



الأحكام والشك فيها » ودليل على الفتوى في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم «  
ودليل على استصحاب الحال ، والحكم بالأصل في استمرار الأحكام الثابتة » وإن  
كان يمكن زوالها في حياة النبي صلى الله عليه وسلم بالنسخ .

وقوله « رد عليك » أي مردود ، اطلق المصدر على اسم المفعول . وفيه دليل  
على ان ما اخذ بالمعاوضة الفاسدة يجب رده ولا يملك . وبه يتبين ضعف عذر من  
اعتذر من اصحاب الشافعي عن بعض العقود الفاسدة عنده بأن المتعاضين اذن كل  
واحد منهما للآخر في التصرف في ملكه ، وجعل ذلك سبباً لجواز التصرف ، فان  
ذلك الإذن ليس مطلقاً ، وإنما هو مبني على المعاوضة الفاسدة .

وفي الحديث دليل على ان ما يستعمل من الألفاظ في محل الاستفتاء يتسامح  
به في اقامة الحد او التغرير . فان هذا الرجل قذف المرأة بالزنا » ولم يتعرض النبي  
صلى الله عليه وسلم لأمر . حده بالقذف ، وأعرض عن ذلك ابتداء . وفيه تصريح  
بحكم الرجم . وفيه استنباط الإمام في اقامة الحدود . ولعله يؤخذ منه ان الاقرار مرة  
واحدة يكفي في اقامة الحد . فانه رتب رجمها على مجرد اعترافها ولم يقيد بعدد .  
وقد يستدل به على عدم الجمع بين الجلد والرجم . فانه لم يعرفه أنيساً ، ولا امره به .

# الكتاب التاسع عشر

الزيمان والندوة



## الحديث الأول :

عن عبدالرحمن بن سمرة رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « يا عبدالرحمن بن سمرة » لا تسأل الإمارة ، فإنك إن أعطيتها عن مسألة وكلت إليها ، وإن أعطيتها عن غير مسألة اعنت عليها ، وإذا حلفت على يمين فرأيت غيرها خيراً منها ، فكفر عن يمينك ، وأنت الذي هو خير » .

فيه مسائل : الأولى ظاهرة يقتضي كراهية سؤال الإمارة مطلقاً ، والفقهاء تصرفوا فيه بالقواعد الكلية : فمن كان متعیناً للولاية وجب عليه قبولها إن عرضت عليه ، وطلبها إن لم تعرض ، لأنه فرض كفاية لا يتأدى إلا به فيتعين عليه القيام به ، وكذا إذا لم يتعين « وكان أفضل من غيره ، ومنعنا ولاية المفضل مع وجود الأفضل وإن كان غيره أفضل منه ، ولم تمنع تولية المفضل مع وجود الفاضل . فهنا يكره له أن يدخل في الولاية ، وإن يسألها . وحرم بعضهم الطلب وكره للإمام أن يوليه . وقال : إن ولاه انعقدت ولايته » وقد استخطيء فيما قال . ومن الفقهاء من أطلق القول بكراهية القضاء « لأحاديث وردت فيه .

المسألة الثانية : لما كان خطر الولاية عظيماً ، بسبب أدور في الوالي ، وبسبب أمور خارجة عنه ، كان طلبها تكافاً « ودخولاً في غرر عظيم ، فهو جدير بعدم لعون » ولما كانت إذا أتت من غير مسألة لم يكن فيها هذا التكلف كانت جديرة بالعون على أعبائها وأثقالها .

وفي الحديث : إشارة إلى ألطف الله تعالى بالعبد بالإعانة على إصابتها الصواب في فعله وقوله ، ففضلاً زائداً على مجرد التكليف والهداية إلى النجدين ، وهي مسألة أصولية « كثر فيها الكلام في فنها ، والذي يحتاج إليه في الحديث ما أشرنا إليه الآن .

المسألة الثالثة : للحديث تعاقب بالتفكير قبل الحنث ، ومن يقول بجوازه قد يتعلق بالبسداء « بقوله عليه السلام « فكفر عن يمينك ، وأنت الذي هو خير »

وهذا ضعيف . لأن الواو لا تقتضي الترتيب ، والمعطوف والمعطوف عليه بها كالجمله الواحدة . وليس بجيد طريقة من يقول في مثل هذا إن الفاء تقتضي الترتيب والتعقيب . فيقتضى ذلك أن يكون التكفير مستعقباً لرؤية الخير في الحنث ، فاذا استعقبه التكفير تأخر الحنث ضرورة . وإنما قلنا إنه ليس بجيد لما بيناه من حكم الواو ، فلا فرق بين قوالنا « فكفر ، واثت الذي هو خير » وبين قولنا « فافعل هذين » ولو قال كذلك لم يقتض ثرتياً ولا تقدماً ، فكذلك اذا أتى بالواو ،

وهذه الطريقة التي أشرنا إليها ذكرها بعض الفقهاء في اشتراط الترتيب في الوضوء . وقال : إن الآية تقتضى تقديم غسل الوجه ، بسبب الفاء . وإذا وجب تقديم غسل الوجه وجب الترتيب في بقية الأعضاء اتفاقاً ، وهو ضعيف لما بيناه .

المسألة الرابعة : يقتضى الحديث تأخير مصلحة الوفاء بمقتضى اليمين اذا كان غيره خيراً بنصه ، وأما مفهومه فقد يشعر بأن الوفاء بمقتضى اليمين عند عدم رؤية الخير في غيرها . مطلوب . وقد تنازع المفسرون في معنى قوله تعالى ( البقرة ٢٢٤ : ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم أن تبروا ) وحمله بعضهم على ما دل عليه الحديث . ويكون معنى « عرضة » أي مانعاً ، و« أن تبروا » بتقدير : من أن تبروا . الحديث الثاني : عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « ان الله ينهاكم ان تحلفوا بآبائكم » .

ولمسلم « فمن كان حالفاً فليحلف بالله او ليصمت » .

وفي رواية « قال عمر : فوالله ما حلفت بها منذ سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهى عنها ، ذاكراً ولا أنثراً » .

يعنى : حاكياً عن غيري انه حلف بها .

الحديث دليل على المنع من الحلف بغير الله تعالى . واليمين منعقدة عند الفقهاء باسم الذات وبالصفات العلية . واما اليمين بعد ذلك فهو ممنوع . واختلفوا في هذا المنع ، هل هو على التحريم أو على الكراهة ؟ والخلاف موجود عند المالكية فالأقسام ثلاثة : الأول : ما يباح به اليمين ، وهو ما ذكرنا من أسماء الذات

والصفات . والثاني : ما تحرم اليمين به بالأنفاق ، كالأنصاب والأزلام والألأث والعزى . فان قصد تعظيمها فهو كفر . كذا قال بعض المالكية « معلقاً للقول فيه ، حيث يقول » فان قصد تعظيمها فكفر ، وإلا فحرام » والقسم بالشيء تعظيم له ، وسيأتي حديث يدل اطلاقه على الكفر لمن حلف ببعض ذلك وما يشبهه . ويمكن لإجراؤه على ظاهره « لدلالة اليمين بالشيء على التعظيم له .

الثالث : ما يختلف فيه بالتحريم والكرهية ، وهو ما عدا ذلك مما لا يقتضى تعظيمه كفرا . وفي قول عمر رضي الله عنه « ذاكراً ولا آثراً » مبالغة في الاحتياط . وأن لا يجري على اللسان ما صورته صورة الممنوع شرعاً .

الحديث الثالث : عن ثابت بن الضحاك الانصاري رضى الله عنه « أنه بايع رسول الله صلى الله عليه وسلم تحت الشجرة ، وأن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : من حلف على يمين بمائة غير الاسلام ، كاذباً متعمداً » فهو كما قال . ومن قتل نفسه بشيء عذب به يوم القيامة . وليس على رجل نذر فيما لا يملك » وفي رواية « ولعن المؤمن كقتله » .

وفي رواية « من ادعى دعوى كاذبة ليتكثر بها ، لم يزد الله عز وجل إلا قاة » .

فيه مسائل :

المسألة الأولى : الحلف بالشيء حقيقة هو القسم به « وادخال بعض حروف القسم عليه كقوله « الله » والرحمن » . وقد يطلق على التعليق بالشيء يمين . كما يقول الفقهاء : اذا حلف بالطلاق على كذا ، و مرادهم تعليق الطلاق به ، وهذا مجاز . وكان سببه مشابهة هذا التعليق باليمين في اقتضاء الحنث أو المنع .

اذا ثبت هذا ، فنقول : قوله عليه السلام « من حلف على يمين بمائة غير الاسلام » يحتمل أن يراد به المعنى الأول . ويحتمل أن يراد به المعنى الثاني .

والأقرب أن المراد الثاني ، لأجل قوله « كاذباً متعمداً » والكذب يدخل القضية الاخبارية التي يقسم مقتضاها تارة « وتارة لا يقع . وأما قولنا « والله » وما

أشبهه فليس الأخبار بهما عن أمر خارجي . وهي للإنشاء - أُعني إنشاء القسم - فتكون صورة هذا اليمين على وجهين : أحدهما أن يتعلق بالمستقبل كقوله « إن فعلت كذا فهو يهودي ، أو نصراني » والثاني أن يتعلق بالماضي ، مثل أن يقول « إن كنت فعلت كذا فهو يهودي أو نصراني » .

فأما الأول - وهو ما يتعلق بالمستقبل - فلا تتعلق به الكفارة عند المالكية والشافعية . وأما عند الحنفية ففيها الكفارة . وقد يتعلق الأولون بهذا الحديث فانه لم يذكر كفارة ، وجعل المرتب على ذلك قوله « هو كما قال » وأما إن تعلق بالماضي فقد اختلف الحنفية فيه « فقيل إنه لا يكفر اعتباراً بالمستقبل . وقيل بكفر ، لأنه تنجيز معنى » فصار كما إذا قال « هو يهودي » قال بعضهم والصحيح أنه لا يكفر فيها . إن كان يعلم أنه يمين . وإن كان عنده أنه يكفر بالخالف يكفر فيها . لأنه رضى بالكفر ، حيث أقدم على الفعل .

المسألة الثانية : قوله عليه السلام « ومن قتل نفسه بشيء عذب به يوم القيامة » هذا من باب مجانسة العقوبات الأخروية للجنايات الدنيوية .

ويؤخذ منه أن جناية الإنسان على نفسه كجنايته على غيره في الإثم . لأن نفسه ليست ملكاً له ، وإنما هي ملك لله تعالى . فلا يتصرف فيها إلا بما أذن له فيه . قال القاضي عياض : وفيه دليل لمالك - ومن قال بقوله - على أن القصاص من القاتل بما قتل به ، محمداً كان أو غير محدد ، خلافاً لأبي حنيفة ، اقتداء بعقاب الله عز وجل لقاتل نفسه في الآخرة . ثم ذكر حديث اليهودي ، وحديث العرنيين . وهذا الذي أخذه من هذا الحديث في هذه المسألة ضعيفاً جداً . لأن أحكام الله تعالى لا تقاس بأفعاله . وليس كل ما فعله في الآخرة بمشروع لنا في الدنيا ، كالتحريق بالنار والساع الحيات والعقارب ، وسقى الحميم المقطع للأعضاء .

وبالجملة فما لنا طريق الى إثبات الأحكام إلا نصوص تدل عليها ، أو قياس على المنصوص عند القياسيين . ومن شرط ذلك أن يكون الأصل المقيس عليه حكماً « أما ما كان فعلاً لله تعالى فلا ، وهذا ظاهر جداً ، وليس ما نعتقده

فعلا لله تعالى في الدنيا أيضاً بالمباح لنا . فان لله أن يفعل ما يشاء بعباده « ولا حكم عليه . وليس لنا أن نفعل بهم الا ما أذن لنا فيه ، بواسطة او بغير واسطة .

المسألة الثالثة : التصرفات الواقعة قبل الملك للشيء على وجهين :

أحدهما تصرفات التنجيز . كما لو اعتق عبد غيره « او باعه ، او نذر نذراً متعلقاً به . فهذه تصرفات لاغية اتفاقاً ، وإلا ماحكي عن بعضهم في العتق خاصة ، أنه اذا كان موسراً يعتق عليه . وقيل انه رجع عنه .

الثاني التصرفات المتعلقة بالملك ، كتعليق الطلاق بالنكاح مثلاً . فهذه مختلفة فيه فالشافعي يلغيه كالأول ، ومالك وابو حنيفة يعتبرانه . وقد يستدل للشافعي بهذا الحديث وما يقاربه . ومخالفوه يحماونه على التنجيز « او يقولون بموجب الحديث فإن التنفيذ إنما يقع بعد الملك . فالطلاق - مثلاً - لم يقع قبل الملك « فمن هنا يجيء القول بالموجب .

وههنا نظر دقيق في الفرق بين الطلاق - أعني تعليقه بالملك - وبين النذر في ذلك فتأمل . واستعبد قوم تأويل الحديث وما يقاربه بالتنجيز ، من حيث إنه امر ظاهر جلي لا تقوم به فائدة يحسن حمل اللفظ عليها . وليست جهة هذا الاستبعاد بقوة فإن الأحكام كلها في الابتداء كانت منتفية ، وفي اثباتها فائدة متجددة ، وإنما حصل الشيوخ والشهرة لبعضها فيما بعد ذلك « وذلك لا ينفي حصول الفائدة عند تأسيس الأحكام .

المسألة الرابعة : قوله عليه السلام « ولعن المؤمن كقتله » فيه سؤال ، وهو ان يقال : إما ان يكون كقتله في أحكام الدنيا ، او في احكام الآخرة . لا يمكن ان يكون المراد احكام الدنيا ، لأن قتله يوجب القصاص ، ولعنه لا يوجب ذلك .

وأما احكام الآخرة فيما ان يراد بها التساوي في الإثم ، او في العقاب ، وكلاهما مشكل . لأن الإثم يتفاوت بتفاوت مفسدة الفعل ، وليس اذهاب الروح في المفسدة كفسدة الأذى باللعنة . وكذلك العقاب يتفاوت بحسب تفاوت الجرائم قال الله تعالى ( فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره ) وذلك



دليل على التفاوت في العقاب والثواب ، بحسب التفاوت في المصالح والمفاسد ، فإن الخيرات مصالح ، والمفاسد ضرور . قال القاضي عياض : قال الامام - يعني المازري - الظاهر من الحديث تشبيهه في الإثم . وهو تشبيه واقع لأن اللعنة قطع عن الرحمة ، والموت قطع عن التصرف . قال القاضي : وقيل لعنته تقتضي قصده بإخراجه من جماعة المسلمين ، ومنعهم منافعه ، وتكثير عددهم به ، كما لو قتله . وقيل لعنته تقتضي قطع منافعه الآخروية عنه ، وبعده منها بإجابة لعنته . فهو كمن قتل في الدنيا وقطعت عنه منافعه فيها . وقيل : الظاهر من الحديث تشبيهه في الإثم . وكذلك ما حكاه من ان معناه استواؤهما في التحريم .

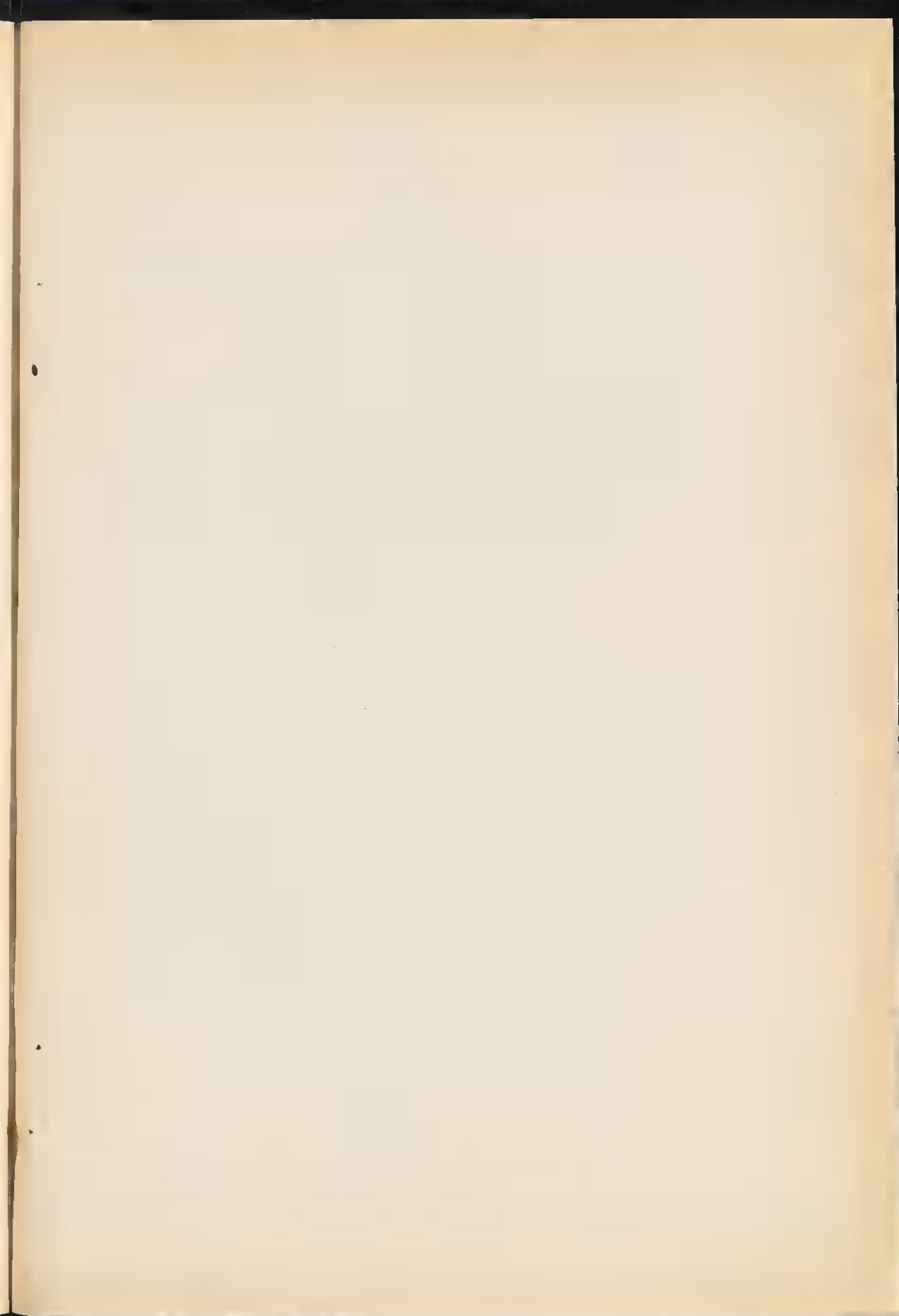
واقول : هذا يحتاج الى تأخير ونظر . أما ما حكاه عن الإمام - من ان معناه استواؤهما في التحريم - فهذا يحتمل أمرين : أحدهما ان يقع التشبيه والاستواء في اصل التحريم والإثم ، والثاني ان يقع في مقدار الإثم . فأما الأول فلا ينبغي ان يحمل عليه « لأن كل معصية - قلت او عظمت - فهي مشابهة او مستوية مع القتل في أصل التحريم ، فلا يبقى في الحديث كبير فائدة مع ان المفهوم منه تعظيم امر اللعنة بتشبيهها بالقتل . وأما الثاني فقد بينا ما فيه من الإشكال . وهو التفاوت في المفسدة بين اذهاق الروح وإتلافها ، وبين الأذى باللعنة .

وأما ما حكاه عن الامام - من قوله : ان اللعنة قطع عن الرحمة ، والموت قطع عن التصرف - فالكلام عليه ان نقول : اللعنة قد تطاق على نفس الابعاد الذي هو فعل الله تعالى . وهذا الذي يقع فيه التشبيه . والثاني : ان تطلق اللعنة على فعل اللاعن وهو طلبه لذلك الابعاد . بقوله « لعنه الله » مثلاً او بوصفه للشخص بذلك الابعاد بقوله « فلان ملعون » وهذا ليس بقطع عن الرحمة بنفسه ، ما لم تتصل به الاجابة فيكون حينئذ سبباً الى قطع التصرف . ويكون نظيره التسبب الى القتل : غير انها يفترقان في ان التسبب الى القتل - بمباشرة الحز وغيره من مقدمات القتل - مفض الى القتل بمطرده العادة . فلو كان مباشرة اللعن مفضياً الى الابعاد الذي هو اللعن

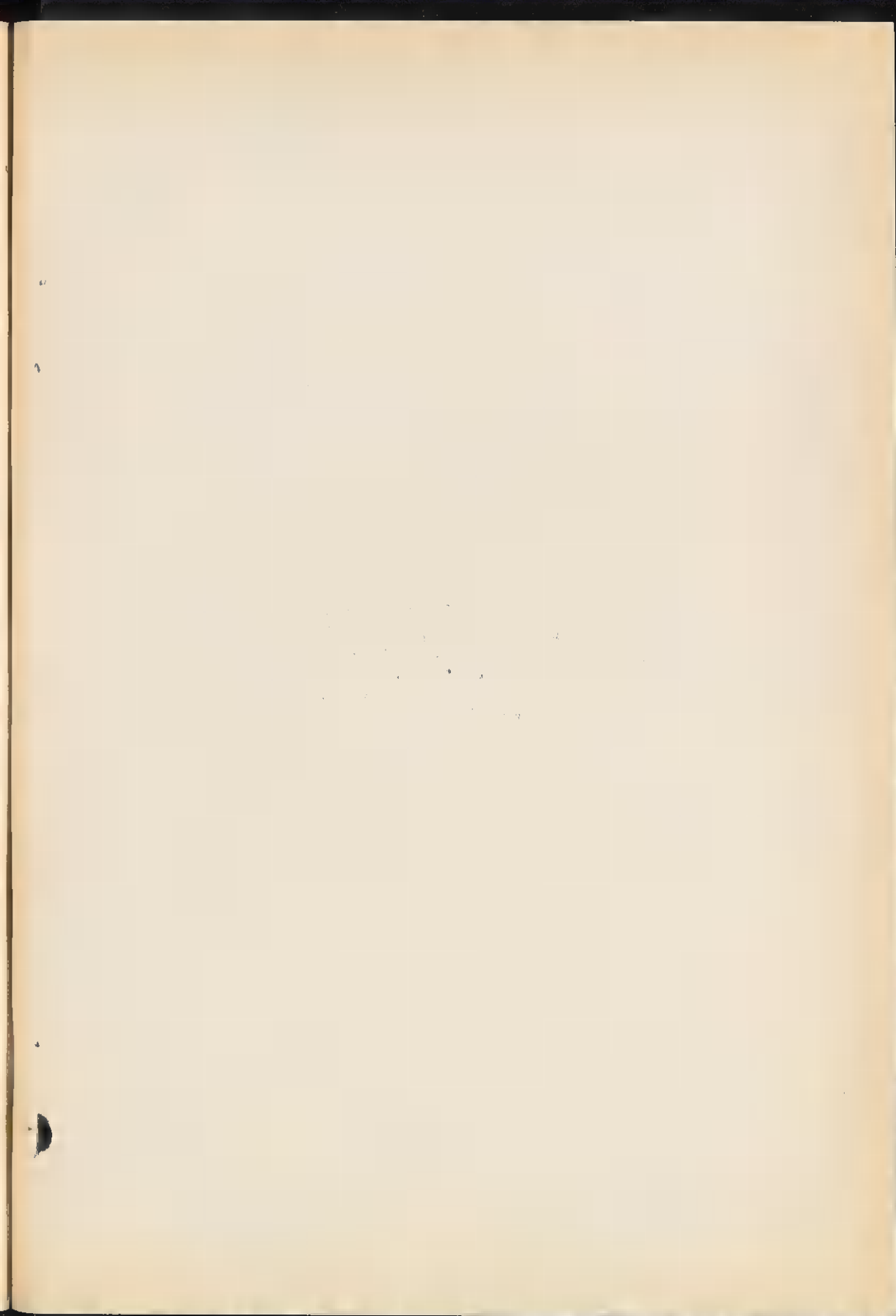
دائماً لاستوى اللعن مع مباشرة مقدمات القتل ۝ او زاد عليه. وبهذا يتبين لك الايراد على ما حكاه القاضي ، من ان لعنته له تقتضي قصده اخراجه عن جماعة المسلمين ۝ كما لو قتله . فإن قصده اخراجه لا يستلزم اخراجه ، كما تستلزم مقدمات القتل ۝ وكذلك أيضاً ما حكاه من ان لعنته تقتضي قطع منافعه الأخروية عنه بإجابة دعوته إنما يحصل ذلك بإجابة الدعوة ، وقد لا تجاب في كثير من الاوقات . فلا يحصل انقطاعه عن منافعه ۝ كما يحصل بقتله . ولا يستوي القصد الى القطع بطاب الاجابة مع مباشرة مقدمات القتل المفضية اليه في مطرد العادة .

ويحتمل ما حكاه القاضي عن الامام وغيره - اوبعضه - ان لا يكون تشبيهاً في حكم دنيوي ، ولا أخروي ، بل يكون تشبيهاً لأمر وجودي بأمر وجودي كالقطع والقطع - مثلاً في بعض ما حكاه - أي قطعه عن الرحمة ۝ او عن المسلمين بقطع حياته وفيه بعد ذلك نظر .

والذي يمكن ان يقرر به ظاهر الحديث - في استوائهما في الاثم - انا نقول : لانسلم ان مفسدة اللعن مجرد أذاه ، بل فيها - مع ذلك - تعريضه لاجابة الدعاء فيه بموافقة ساعة لا يسأل الله فيها شيئاً الا اعطاه ۝ كما دل عليه الحديث من قوله صلى الله عليه وسلم « لاتدعوا على انفسكم ، ولاتدعوا على أموالكم ، ولاتدعوا على اولادكم . لاتوافقوا ساعة » الحديث . واذا عرضه باللعة لذلك ووقعت الاجابة ، وابعاده من رحمة الله تعالى ، كان ذلك اعظم من قتله ، لأن القتل تفويت الحياة الفانية قطعاً ۝ والابعاد من رحمة الله تعالى أعظم ضرراً بما لا يحصى . وقد يكون اعظم الضررين على سبيل الاحتمال مساوياً او مقارباً لأخفهما على سبيل التحقيق . ومقادير المفاسد والمصالح واعدادهما امر لا سبيل للبشر الى الاطلاع على حقائقه .

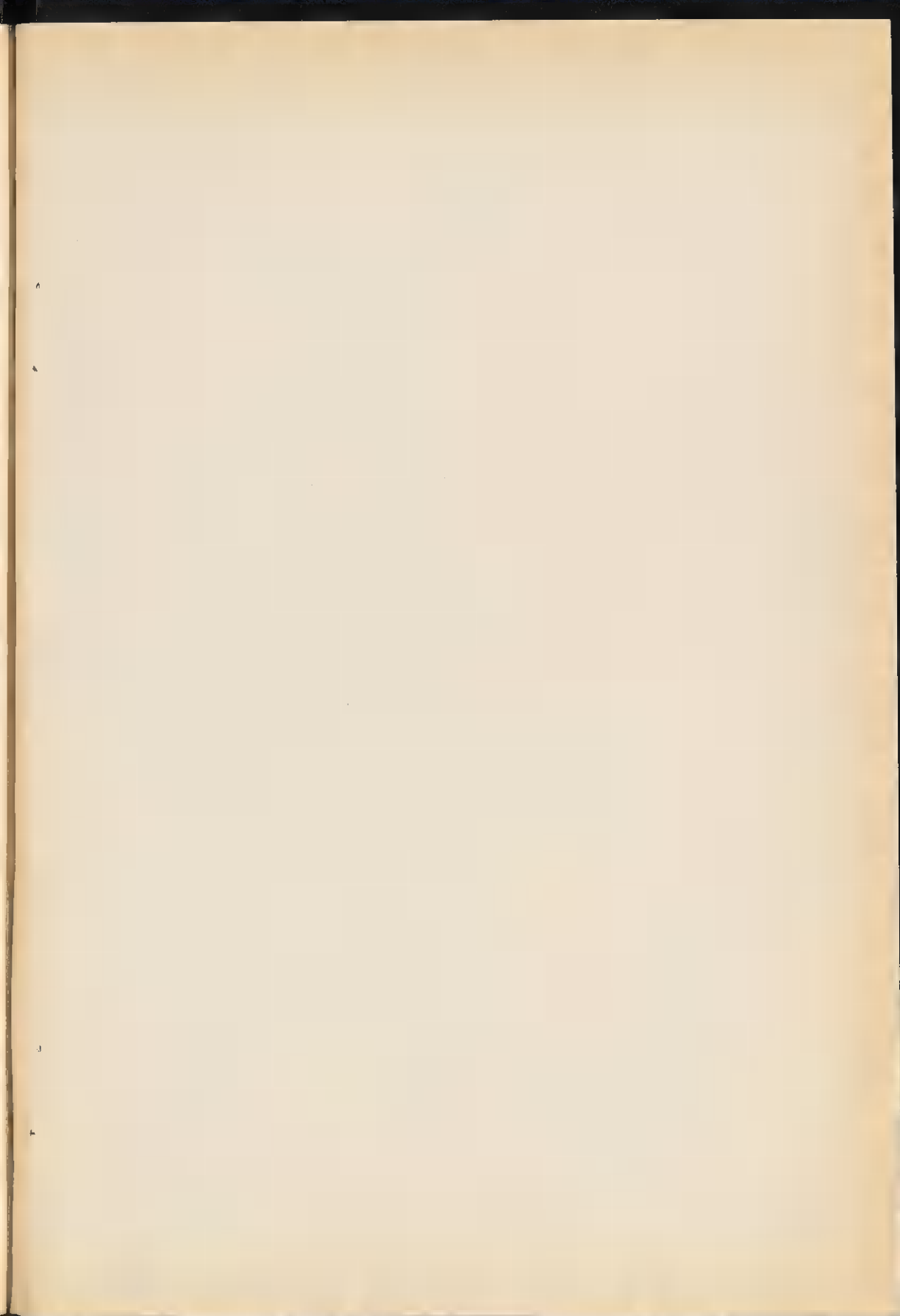


الليكن العشره  
القضاء



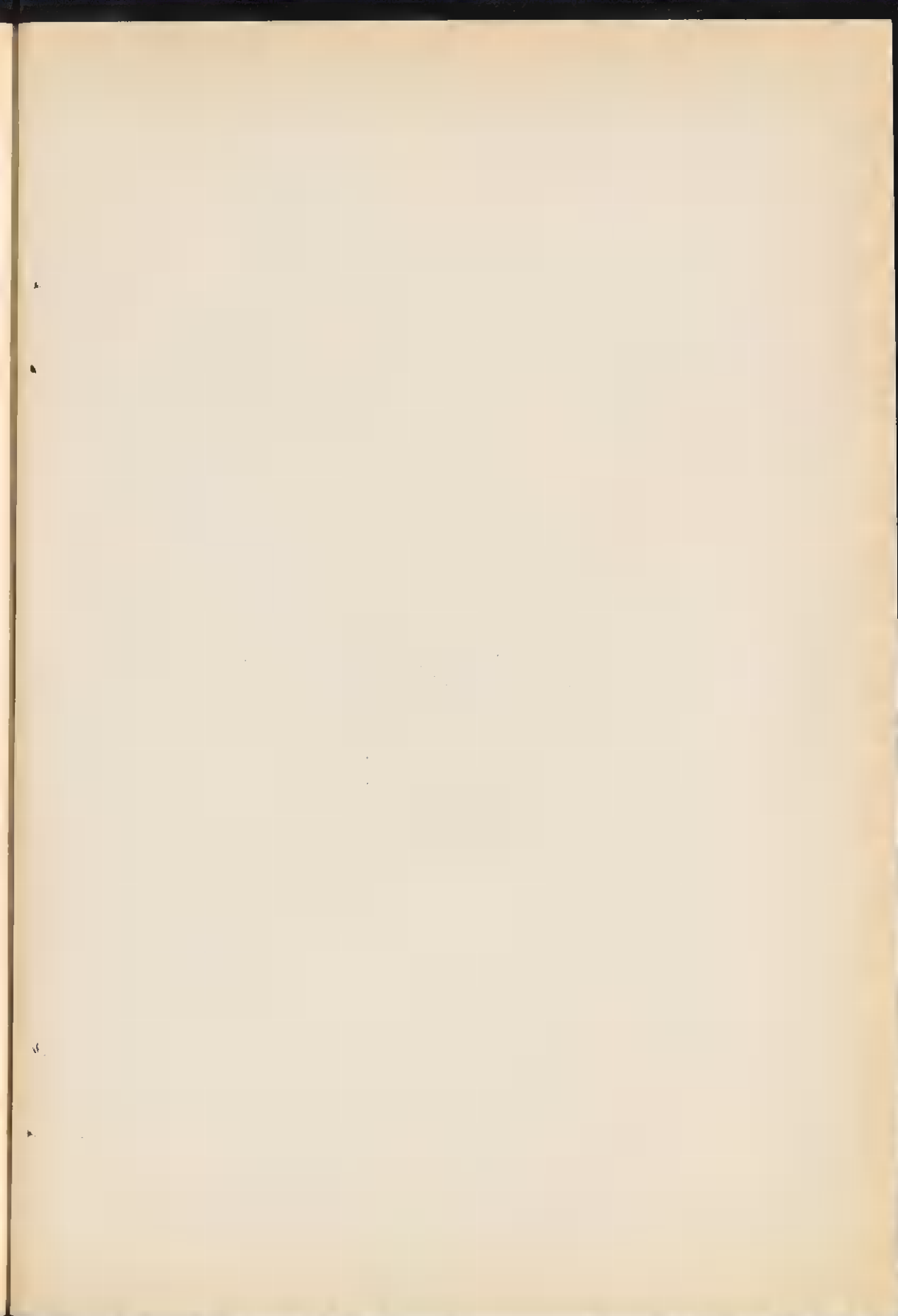
عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ « مِنْ  
أَحْدَثَ فِي أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ مِنْهُ فَهُوَ رَدٌّ » .  
وفي لفظ « من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد » .  
هذا الحديث أحد الأحاديث الأركان - من أركان الشريعة - لكثرة ما يدخل  
تحتها من الأحكام .

وقوله « فهو رد » أي مردود . أطلق المصدر على اسم المفعول .  
ويستدل به على إبطال جميع العقود الممنوعة ، وعدم وجود ثمراتها .  
واستدل به في أصول الفقه على أن النهي يقتضي الفساد « نعم قد يقع الغلط في بعض  
المواضع لبعض الناس فيما يقتضيه الحديث من الرد » فانه قد يتعارض أمران فينتقل  
من أحدهما إلى الآخر . ويكون العمل بالحديث في أحدهما كافياً « ويقع الحكم به  
في الآخر في محل النزاع » فللخصم أن يمنع دلالة عليه . فتنبه لذلك .



الكتاب الحاوي للعشرون  
الطعمة





عن النعمان بن بشير رضي الله عنه قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول - وأهوى النعمان بإصبعيه الى أذنيه - « ان الحلال بين ، والحرام بين ، وبينهما مشبهات ، لا يعلمهن كثير من الناس ، فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينهِ وعرضه ، ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام كالراعي يرعى حول الحمى يوشك ان يرتع فيه . الا وان لكل ملك حمى ، الا وان حمى الله محارمه . الا وان في الجسد مضغة اذا صلحت صاح الجسد كله ، واذا فسدت فسد الجسد كله ، الا وهي القلب » هذا احد الأحاديث العظام التي عدت من اصول الدين ، فأدخلت في الأربعة الأحاديث التي جعلت أصلاً في هذا الباب . وهو اصل كبير في الورع » وترك المشابهات في الدين .

والشبهات لها مثارات . منها : الاشتباه في الدليل الدال على التحريم او التحليل ، او تعارض الامارات والحجج . ولعل قوله عليه السلام « لا يعلمهن كثير من الناس » إشارة الى هذا المثار ، مع انه يحتمل ان يراد : لا يعلم عينها » وان علم حكم اصلها في التحليل والتحريم . وهذا أيضاً من مثار الشبهات .

وقوله عليه السلام « من اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه » اصل في الورع . وقد كان في عصر شيوخ شيوخنا بينهم اختلاف في هذه المسألة » وصنفوا فيها تصانيف » وكان بعضهم سلك طريقاً في الورع » فخالفوه بعض اهل عصره وقال : ان كان هذا الشيء مباحاً - والمباح ما استوى طرفاه - فلا ورع فيه ، لأن الورع ترجيح لجانب الترك » والترجيح لأحد الجانبين مع التساوي محال وجمع بين المتناقضين » وبني على ذلك تصنيفاً .

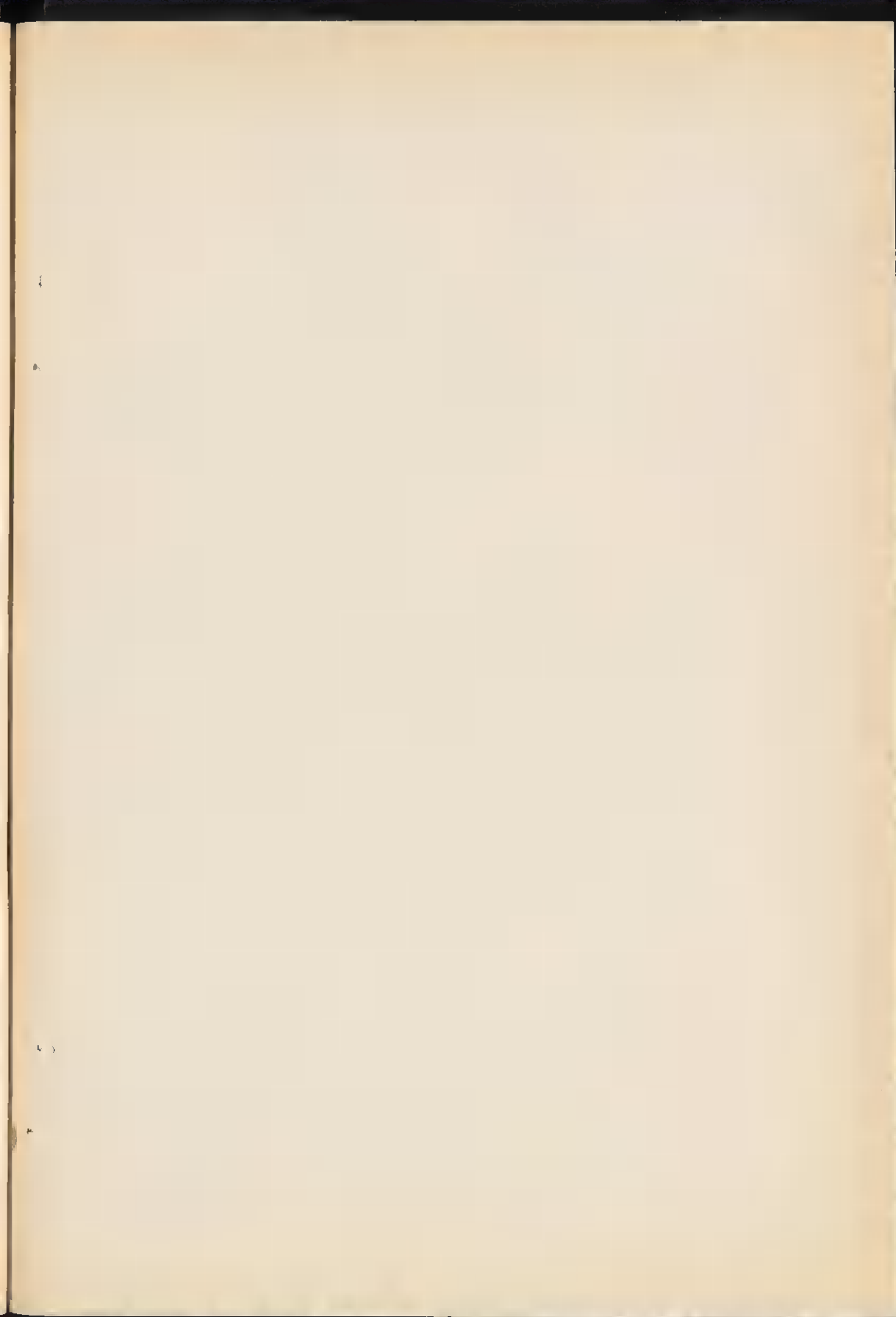
والجواب عن هذا حندي من وجهين :

أحدهما : ان المباح قد يطلق على ما لا حرج في فعله » وان لم يتساو طرفاه . وهذا أعم من المباح والتساوي الطرفين . فهذا الذي ردد فيه القول وقال : إما ان يكون مباحاً ، اولاً . فان كان مباحاً فهو مستوي الطرفين نمنعه اذا حملنا المباح على هذا المعنى ، فان المباح قد صار منطوقاً على ما هو أعم من المتساوي الطرفين ، فلا

يدل اللفظ على التساوي « إذ الدال على العام لا يدل على الخاص بعينه .  
الثاني : انه قد يكون متساوي الطرفين باعتبار ذاته ، راجحاً باعتبار أمر  
خارج . ولا يتناقض حينئذ الحكمان .

وعلى الجملة : فلا يخالو هذا الموضع من نظر . فانه ان لم يكن فعل هذا  
المشبه موجباً لضرر ما في الآخرة ، وإلا فيعسر ترجيح تركه ، إلا ان يقال : إن  
تركه محصل لثواب او زيادة درجات . وهو على خلاف ما يفهم من أفعال الورعين ،  
فإنهم يتركون ذلك تحرزاً وتخوفاً . وبه يشعر لفظ الحديث وقوله عليه السلام « ومن  
وقع في الشبهات وقع في الحرام » يحتمل وجهين : أحدهما أنه اذا عود نفسه عدم  
التحرز مما يشبه أثر ذلك استهانة في نفسه توقعه في الحرام مع العلم به . والثاني انه  
إذا تعاطى الشبهات وقع في الحرام في نفس الأمر فمنع من تعاطي الشبهات لذلك :  
وقواه عليه السلام « كالراعي يرعى حول الحمى يوشك ان يقع فيه » من باب  
التمثيل والتشبيه و « يوشك » بكسر الشين بمعنى : يقرب . و « الحمى » المحمى ،  
أطلق المصدر على اسم المفعول . وتنطاق المحارم على المنهيات قصداً ، وعلى ترك  
المأمورات التزاماً ، وإطلاقها على الأول أشهر . وقد عظم الشارع أمر القلب  
لصدور الأفعال الاختيارية عنه وعما يقوم به من الاعتقادات والعلوم . ورتب الأمر  
فيه على المضغة ، والمراد المتعلق بها « ولا شك ان صلاح جميع الأعمال باعتبار العلم  
أو الاعتقاد بالمفاسد او المصالح .

الكتاب الثاني والعشرون  
الأشربة



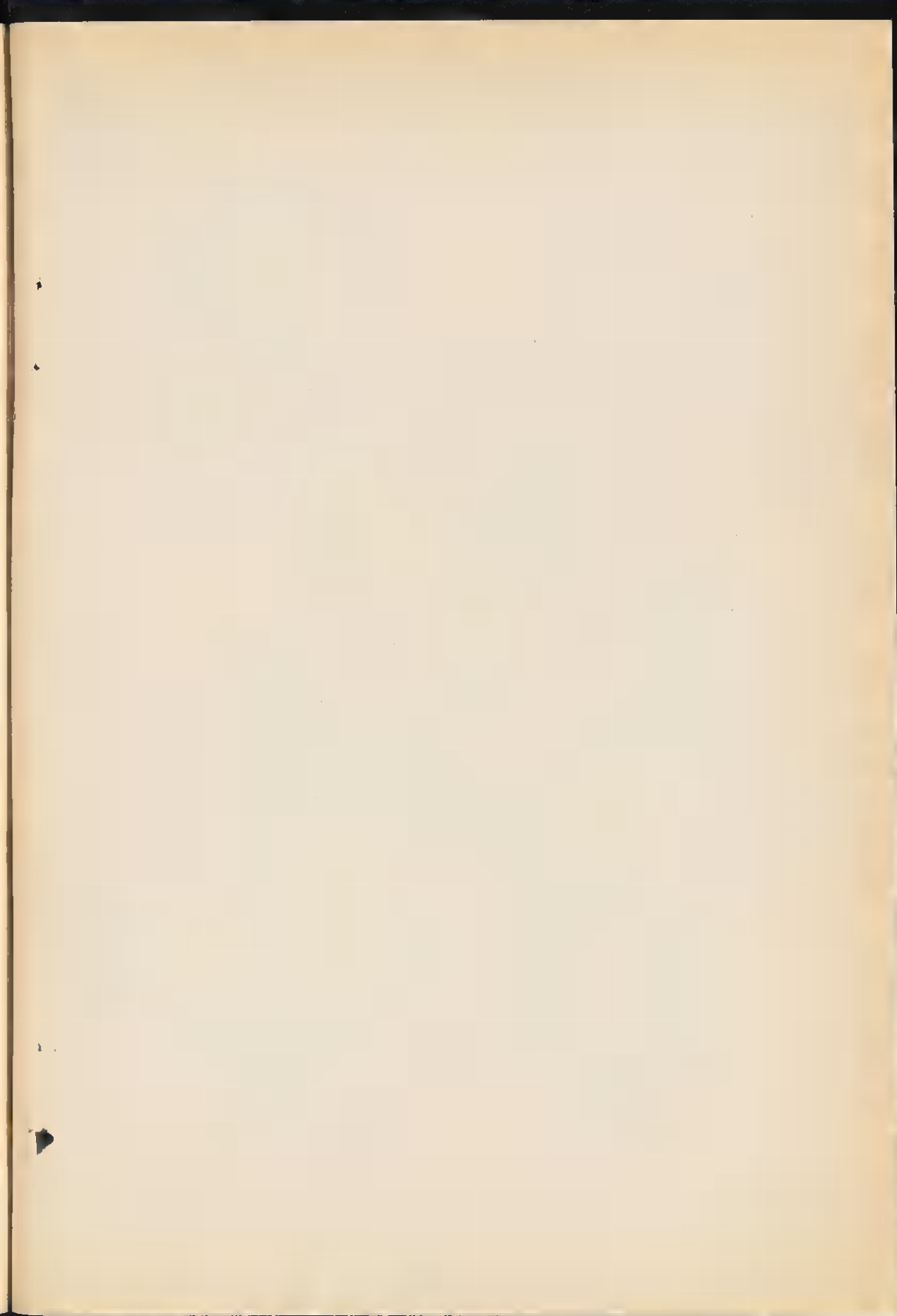
## الحديث الأول .

عن عائشة رضي الله عنها : ان رسول الله صلى الله عليه وسلم « سئل عن البتع ، فقال : كل شراب أسكر فهو حرام » .  
قال رضي الله عنه : البتع : نبيذ العسل .

« البتع » بكسر الباء وسكون التاء . ويقال : بفتحها ايضاً . وفيه دليل على تحريمه . وتحريم كل مسكر . نعم اهل الحجاز يرون ان المراد بالشراب الجنس لا العين . والكوفيون يحملونه على القدر المسكر . وعلى قول الأولين يكون المراد بقوله « اسكر » انه مسكر بالقوة ، أي فيه صلاحية ذلك .

الحديث الثاني : عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما قال « بلغ عمر أن فلاناً باع خمرأ . فقال : قاتل الله فلاناً ، ألم يعلم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : قاتل الله اليهود » حرمت عليهم الشحوم فجملوها فباعوها » .  
« جملوها » اذابوها

وفيه دليل على استعمال الصحابة القياس في الأمور ، من غير تكبير . لان عمر رضي الله عنه قاس تحريم بيع الخمر عند تحريمها على بيع الشحوم عند تحريمها . وهو قياس من غير شك . وقد وقع تأكيد امره بأن قال عمر فيمن خالفه « قاتل الله فلاناً » وفلان الذي كنى عنه هو سمرة بن جندب .



الكتاب الثاني والعشرون

اللباس



4

4月

4月

4月

عن البراء بن عازب رضي الله عنه قال « أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بسبع ونهانا عن سبع : امرنا بعبادة المريض . واتباع الجنائز . وتشميت العاطس . وإبرار القسم أو المقسم . ونصر المظلوم . واجابة الداعي وافشاء السلام . ونهانا عن خواتيم - او عن تحتم - بالذهب وعن شرب بالفضة . وعن المياثر ، وعن القسي ، وعن لبس الحرير ، والاستبرق والديباج » .

« عيادة المريض » عند الأكثرين مستحبة بالاطلاق . وقد تجب ، حيث يضطر المريض الى من يتعاهده ، وان لم يعد ضاع . وأوجبها الظاهرية من غير هذا القيد لظاهر الأمر . و « اتباع الجنائز » يحتمل ان يراد به اتباعها للصلاة عليها . فان عبر به عن الصلاة فذلك من فروض الكفايات عند الجمهور . ويكون التعبير بالاتباع عن الصلاة من باب مجاز الملازمة في الغالب . لأنه ايسر من الغالب ان يصلى على الميت ويدفن في محل موته . ويحتمل ان يراد بالاتباع الرواح الى محل الدفن لمواراته والمواراة ايضاً من فروض الكفايات ، لا تسقط إلا بمن تتأدى به . وتشميت العاطس . عند جماعة كثيرة من باب الاستحباب ، بخلاف « رد السلام » فإنه من واجبات الكفايات وقوله « ابرار القسم ، او المقسم » فيه وجهان : أحدهما ان يكون المقسم مضموم الميم مكسور السين ، ويكون في الكلام حذف مضاف تقديره يمين المقسم . والثاني بفتح الميم والسين على ان يكون بمعنى القسم . وإبراره هو الوفاء بمقتضاه ، وعدم التحنيث فيه . فإن كان ذلك على سبيل اليمين - كما إذا قال : والله لنفعلن كذا - فهو آكد مما اذا كان على سبيل التحليف ، كقوله : بالله افعل كذا . لأن في الاول ايجاب الكفارة على الحالف ، وفيه تغريم للمال وذلك اضرار به .

و « نصر المظلوم » من الفروض اللازمة على من علم بظلمه ، وقدر على نصره وهو من فروض الكفايات ، لما فيه من إزالة المنكر ، ودفع الضرر عن المسلم . واما « إجابة الداعي » فهي عامة ، والاستحباب شامل للعموم ما لم يقم مانع . وقد اختلف الفقهاء من ذلك في اجابة الداعي الى وليمة العرس : هل تجب ام لا ؟ وحصل ايضاً

في نظر بعضهم توسع في الاعذار المرخصة في ترك اجابة الداعي . وجعل بعضها مخصصاً لهذا العموم بقوله « لا ينبغي لأهل الفضل التسرع الى اجابة الدعوات » او كما قال ، فجعل هذا القدر من التبذل بالإجابة في حق اهل الفضل مخصصاً لهذا العموم ، وفيه نظر .

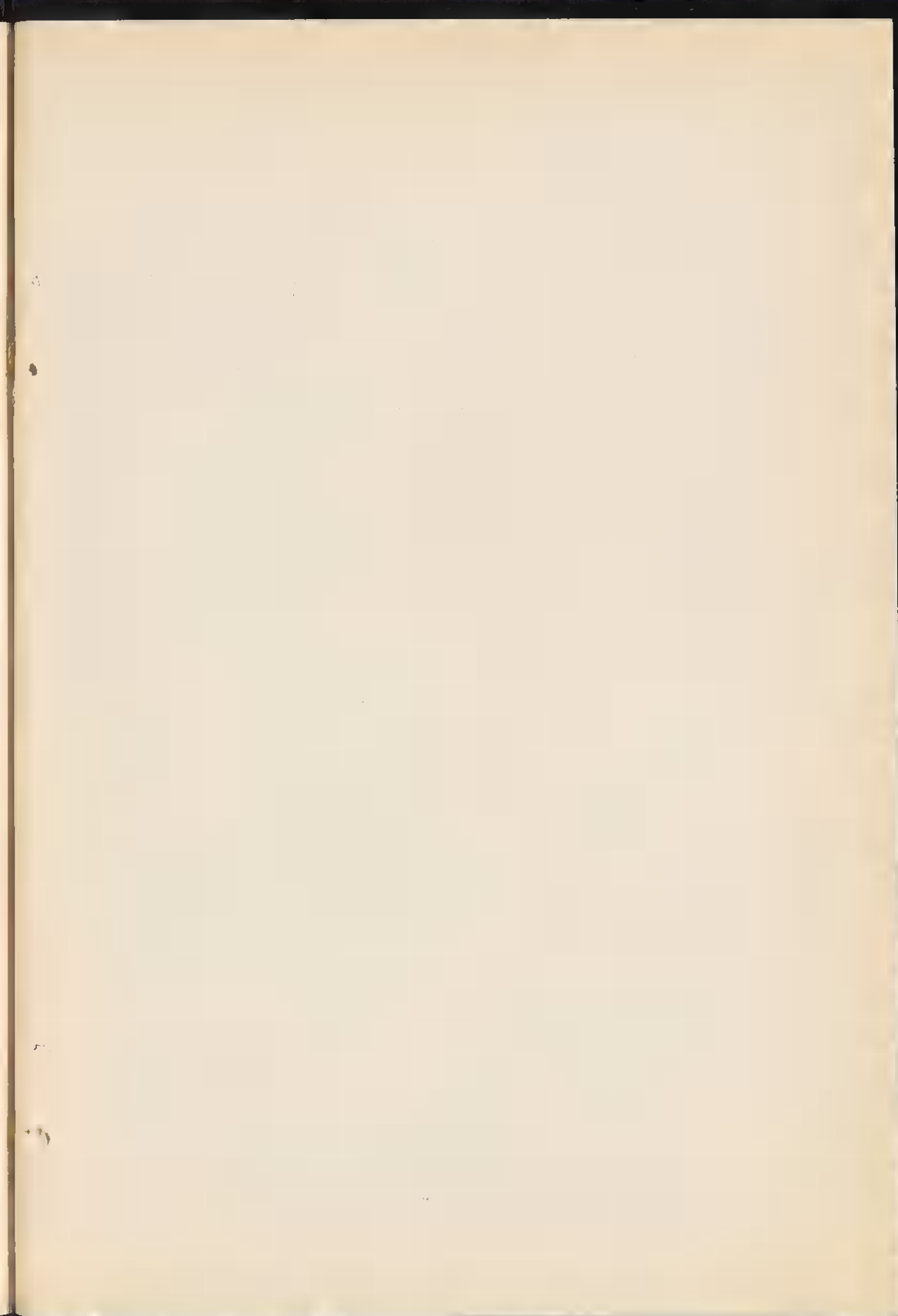
و « إفشاء السلام » إظهاره والإعلان به . وقد تعلقت بذلك مصاحبة المودة كما أشار اليه في الحديث الآخر من قوله عليه السلام « ألا أدلكم على ما إذا فعلمتموه تحاببتهم ؟ افشوا السلام بينكم »

وليتنبه ، لأننا اذا قلنا باستحباب بعض هذه الامور التي ورد فيها لفظ الأمر وإيجاب بعضها كنا قد استعملنا اللفظة الواحدة في الحقيقة والمجاز معاً . اذا جعلنا حقيقة الامر الوجوب . ويمكن ان يتحيل في هذا على مذهب من يمنع استعمال اللفظ الواحد في الحقيقة والمجاز ، بأن يقال : نختار مذهب من يرى ان الصيغة موضوعة للقدر المشترك بين الوجوب والندب ، وهو مطلق الطلب ، فلا يكون دالاً على احد الخاصين - الذي هو الوجوب او الندب - فتكون اللفظة استعملت في معنى واحد . وفيه دليل على تحريم التختم بالذهب وهو راجع الى الرجال . ودليل على تحريم الشرب في اواني الفضة ، وهو عام في الرجال والنساء والجمهور على ذلك . وفي مذهب الشافعي قول ضعيف : انه مكروه فقط ولا اعتداد به لورود الوعيد عليه بالنار . والفقههاء القياسيون لم يقصروا هذا الحكم على الشرب « وعدوه الى غيره كالوضوء والاكل ، لعموم المعنى فيه .

و « المياثر » جمع ميثرة - بكسر الميم - واصل اللفظة من الواو لأنها مأخوذة من الوثار . فالأصل : موثرة ، قلبت الواو ياء لسكونها وانكسار ما قبلها . وهذا اللفظ مطابق في هذه الرواية ، مفسر في غيرها .

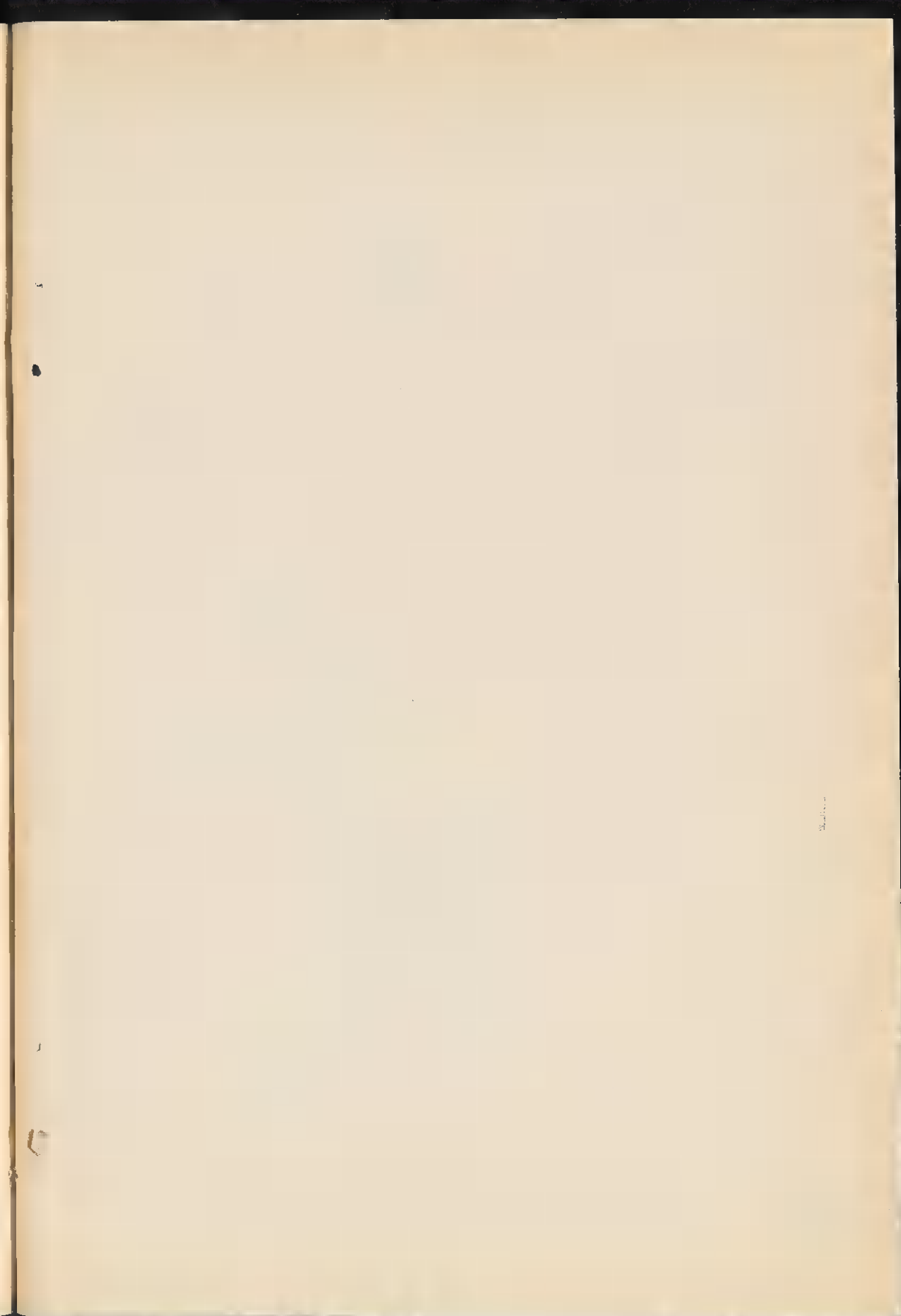
وفيه النهي عن المياثر الحمر . وفي بعض الروايات « مياثر الأرجوان » و « القسي » بفتح القاف وكسر السين المهملة المشددة - ثياب من حرير تنسب الى القس . وقيل : انها بلدة من ديار مصر .

و « الإستبرق » ما غلظ من الديباج . وذكر الديباج بعده أما من باب ذكر العام بعد ذكر الخاص « ليستفاد بذكر الخاص فائدة التنصيص ، ومن ذكر العام زيادة إثبات الحكم في النوع الآخر » أو يكون ذكر « الديباج » من باب التعبير بالعام عن الخاص « ويراد به مارق من الديباج ليقابل بما غلظ وهو « الإستبرق » وقد قيل : إن « الإستبرق » لغة فارسية انتقلت الى اللغة العربية ، وذلك الانتقال بضرب من التغيير « كما هو العادة عند التعريب .



الكتاب الرابع والعشرون

الجهاد



## الحديث الأول :

عن عبد الله بن أبي أوفى رضي الله عنه « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم - في بعض أيامه التي لقي فيها العدو - انتظر ، حتى اذا مالت الشمس قام فيهم فقال ايها الناس « لاتتمنوا لقاء العدو . واسألوا الله العافية . فإذا لقيتموهم فاصبروا . واعلموا أن الجنة تحت ظلال السيوف . ثم قال النبي صلى الله عليه وسلم : اللهم منزل الكتاب ، ومجري السحاب ، وهازم الأحزاب . اهزمهم ، وانصرنا عليهم »

فيه دليل على استحباب القتال بعد زوال الشمس وقد ورد فيه حديث اصرح من هذا ، او اثر عن بعض الصحابة . ولما كان لقاء الموت من اشق الاشياء واصعبها على النفوس من وجوه كثيرة « وكانت الامور المقدرة عند النفس ليست كالأمور المحققة لها ، خشي ان لا تكون عند التحقيق كما ينبغي . ففكره تمنى لقاء العدو لذلك ، ولما فيه - ان وقع - من احتمال المخالفة لما وعد الانسان من نفسه . ثم امر بالصبر عند وقوع الحقيقة . وقد ورد النهي عن تمنى الموت مطلقاً لضر نزل . وفي حديث « لاتتمنوا الموت ، فان هول المطلع شديد » وفي الجهاد زيادة على مطلق الموت ، وقوله عليه السلام « واعلموا ان الجنة تحت ظلال السيوف » من باب المبالغة والمجاز الحسن . فان ظل الشيء لما كان لازماً له جعل ثواب الجنة واستحقاقها عن الجهاد وإعمال السيوف لازماً لذلك كما يلزم الظل .

وهذا الدعاء لعله إشارة الى ثلاثة اسباب ، تطلب بها الإجابة : أحدها طلب النصر للكتاب المنزل . وعليه يدل قوله عليه السلام « منزل الكتاب » كأنه قال كما أنزلته ، فانصره وأعله . وأشار الى القدرة بقوله « ومجري السحاب » وأشار الى أمرين . أحدهما : بقوله « وهازم الأحزاب » الى التفرد بالفعل ، وتجريد التوكل ، وإطراح الأسباب ، واعتقاد ان الله وحده هو الفاعل . والثاني : التوسل بالنعمة السابقة الى النعمة اللاحقة . وقد ضمن الشعراء هذا المعنى أشعارهم ، بعد ما اشار إليه كتاب الله تعالى ، حكاية عن زكريا عليه السلام في قوله ( مريم : ولم أكن



بدعائك رب شقيا) وعن ابراهيم عليه السلام في قوله (مریم ٤٧ : سأستغفر لك  
ربي ، إنه كان بي حفيا) وقال الشاعر :

كما أحسن الله فيما مضى      كذلك يحسن فيما بقي  
وقال الآخر :

لا ، والذي قد من بال      إسلام يثاج في فؤادي  
ما كان يختم بالإسـا      ءة وهو بالإحسان بادي  
الحديث الثاني :

عن أبي هريرة رضي الله عنه ، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال « انتدب الله  
- ولمسلم : تضمن الله - لمن خرج في سبيله ، لايخرجه الا جهاد في سبيلي » وإيمان  
بي ، وتصديق برسلي . فهو علي ضامن : أن أدخله الجنة ، أو أرجعه الى مسكنه  
الذي خرج منه ، نائلا مانال من أجر او غنيمة » .

الحديث الثالث : ولمسلم « مثل المجاهد في سبيل الله - والله اعلم بمن جاهد  
في سبيله - كمثل الصائم القائم . وتوكل الله للمجاهد في سبيله - أن توفاه - أن يدخله  
الجنة ، او يرجعه سالماً مع اجر او غنيمة » . « الضمان ، والكفالة » ههنا : عبارة عن  
تحقيق هذا الموعد من الله سبحانه وتعالى . فان الضمان والكفالة مؤكدان لما يضمن ويتكفل  
به ، وتحقيق ذلك من لوازمهما . وقوله « لايخرجه الا جهاد في سبيلي » وإيمان بي «  
دليل على انه لا يحصل هذا الثواب الا لمن صحت نيته » وخلصت من شوائب ارادة  
الاغراض الدنيوية ، فإنه ذكر بصيغة النفي والإثبات المقتضيين للحصر .

وقوله « فهو علي ضامن » قيل : ان فاعلا ههنا بمعنى مفعول ، كما قيل في  
« ماء دافق » و « عيشة راضية » اي مدفوق ، ومرضية ، على احتمال هاتين اللفظتين  
لغير ذلك .

وقد يقال إن « ضامناً » بمعنى ذا ضمان « كلابن وتامر » ويكون الضمان ليس  
منه « وانما نسب اليه لتعلقه به . والعرب تضيف لأدنى ملابسة . وقوله « أرجعه »

مفتوح الهمزة مكسور الجيم من روجه « ثلاثياً متعدياً ولازمه ومتعديه واحد . قال الله تعالى ( التوبة ٨٣ : فإن رجعت الله الى طائفة منهم ) قيل : إن هذا الحديث معارض للحديث الآخر . وهو قوله عليه السلام « مامن غازية ، او سرية ، تغزو ، فتغنم وتسلم ، إلا كانوا قد تعجواوا ثلثي اجرهم . وما من غازية او سرية تغزو ، فتخفق او تصاب إلا تم لهم اجرهم » والإخفاق : ان تغزو فلا تغنم شيئاً . ذكر القاضي معنى ما ذكرناه من المعارضة من غير واحد .

وعندي انه اقرب الى موافقته منه الى معارضته . ويبعد جداً ان يقال بتعارضهما نعم ، كلاهما مشكل . أما ذلك الحديث فلتصريجه بنقصان الاجر بسبب الغنيمة . وأما هذا فلأن « او » تقتضي احد الشئين ، لا مجموعهما . فيقتضي إما حصول الاجر او الغنيمة . وقد قالوا : لا يصح ان تنقص الغنيمة من اجر اهل بدر ، وكانوا افضل المجاهدين ، وافضاهم غنيمة . ويؤكد هذا : تنابع فعل النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه من بعده على اخذ الغنيمة وعدم التوقف عنها .

وقد اختلفوا - بسبب هذا الإشكال - في الجواب : فمنهم من جنح الى الطعن في ذلك الحديث وقال : انه لا يصح . وزعم ان بعض رواته ليس بمشهور ، وهذا ضعيف « لأن مسلماً أخرجه في كتابه . ومنهم من قال : ان هذا الذي تعجل من اجره بالغنيمة في غنيمة اخذت على غير وجهها . قال بعضهم وهذا بعيد لا يحتمله الحديث . وقيل : ان هذا الحديث - أعني الذي نحن في شرحه - شرط فيه ما يقتضي الاخلاص والحديث الذي في نقصان الأجر يحمل على من قصد مع الجهاد طاب المغم . فهذا شرك بما يجوز له التشريك فيه وانقسمت نيته بين الوجهين ، فنقص اجره . والأول : اخاص ، فكمل اجره .

قال القاضي : وأوجه من هذا عندي في استعمال الحديثين على وجهيهما أيضاً ان نقص اجر الغانم بما فتح الله عز وجل عليه من الدنيا ، وحساب ذلك بتمتعته عليه في الدنيا ، وذهاب شظف عيشه في غزوه وبعده ، اذا قوبل بمن اخفق ولم يصب

منها شيئاً . وبقى على شظف عيشه ، والصبر على غزوه في حاله وجد اجر هذا ابداً في ذلك وافياً مطرداً . بخلاف الاول . ومثله في الحديث الآخر « فمنا من مات ولم يأكل من اجره شيئاً . ومنا من اينعت له ثمرته ، فهو يهد بها » .

واقول اما التعارض بين الحديثين فقد نبهنا على بعده . فأما الاشكال في الحديث الثاني فظاهره جار على القياس ، لأن الاجور قد تتفاوت بحسب زيادة المشقات ، لاسيما ما كان اجره بحسب مشقته . او لمشقته دخل في الأجر . وإنما يشكل عليه العمل المتصل بأخذ الغنائم . فاعل هذا من باب تقديم بعض المصالح الجزئية على بعض . فإن ذلك الزمن كان الاسلام فيه غريباً . أعني ابتداء زمن النبوة . وكان اخذ الغنائم عوناً على علو الدين ، وقوة المسلمين ، وضعفاء المهاجرين وهذه مصالحة عظيمة قد يغتفر لها بعض النقص في الاجر من حيث هو هو .

واما ما قيل في اهل بدر فقد يفهم منه ان النقصان بالنسبة الى الغير . وليس ينبغي ان يكون كذلك ، بل ينبغي ان يكون التقابل بين كمال اجر الغازي نفسه اذا لم يغنم ، واجره اذا غنم . فيقتضي هذا ان يكون حالهم عند عدم الغنيمة افضل من حالهم عند وجودها ، لا من حال غيرهم ، وان كان افضل من حال غيرهم قطعاً فن وجه آخر لكن لا بد . مع هذا . من اعتبار المعارض الذي ذكرناه ، فلعلة مع اعتباره لا يكون ناقصاً . ويستثنى حالهم من العموم الذي في الحديث الثاني ، او حال من يقاربهم في المعنى . وأما هذا الحديث الذي نحن فيه فأشكاله من حكمة « أو » أقوى من ذلك الحديث ، فانه قد يشعر بأن الحاصل إما اجر ، وإما غنيمة فيقتضي أنه اذا حصلت الغنيمة يكتفى بها له . وليس كذلك .

وقيل في الجواب عن هذا بأن « أو » بمعنى الواو وكان التقدير بأجر وغنيمة وهذا . وإن كان فيه ضعف من جهة العربية . ففيه إشكال من حيث انه اذا كان المعنى يقتضي إجماع الأمرين كان ذلك داخلاً في الضمان . فيقتضي أنه لا بد من حصول امرين لهذا المجاهد اذا رجع مع رجوعه ، وقد لا يتفق ذلك ، بأن يتلف

ماحصل في الرجوع من الغنيمة . اللهم إلا ان يتجاوز في لفظة «الرجوع الى الأهل»  
او يقال : المعية في مطلق الحصول « لا في الحصول في الرجوع .

ومنهم من أجاب بأن التقدير او أرجعه الى اهله ، مع ما نال من أجر وحده  
او غنيمة وأجر . فحذف « الأجر » من الثاني . وهذا لا بأس به . لأن المقابلة إنما  
تشكل اذا كانت بين مطلق الأجر وبين الغنيمة مع الأجر . أما مع الأجر المقيّد  
بانفراذه عن الغنيمة فلا .

#### الحديث الرابع :

عن أبي موسى رضي الله عنه قال « سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن  
الرجل يقاتل شجاعة ، ويقاتل حمية ، ويقاتل رياء « أي ذلك في سبيل الله ؟ فقال  
رسول الله صلى الله عليه وسلم : من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا ، فهو في  
سبيل الله » .

في الحديث دليل على وجوب الإخلاص في الجهاد ، وتصريح بأن القتال  
لشجاعة والحمية والرياء خارج عن ذلك .

فأما « الرياء » فهو ضد الإخلاص بذاته ، لاستحالة اجتماعها ، اعني ان  
يكون القتال لأجل الله تعالى « ويكون بعينه لأجل الناس » .

وأما « القتال للشجاعة » فيحتمل وجوهاً : أحدها ان يكون التعليل داخلاً  
في قصد المقاتل « أي قاتل لأجل اظهار الشجاعة . فيكون فيه حذق مضاف . وهذا  
لا شك في منافاته للإخلاص . وثانيها : أن يكون ذلك تعليلًا لقتاله من غير دخول  
له في القصد بالقتال . كما يقال : أعطى لكرمه ، ومنع لبخله ، وآذى لسوء خلقه .  
وهذا بمجرد من حيث هو هو لا يجوز أن يكون مراداً بالسؤال ، ولا الذم . فان  
الشجاع المجاهد في سبيل الله إنما فعل ما فعل لأنه شجاع ، غير انه ليس يقصد به  
إظهار الشجاعة ، ولا دخل قصد إظهار الشجاعة في التعليل . وثالثها : ان يكون  
المراد بقولنا « قاتل للشجاعة » أنه يقاتل لكونه شجاعاً فقط . وهذا غير المعنى الذي

قبله . لأن الأحوال ثلاثة : حال يقصد بها اظهار الشجاعة ، وحال يقصد بها اعلاء كلمة الله تعالى « وحال يقاتل فيها لانه شجاع » الا انه لم يقصد أعلاء كلمة الله تعالى « ولا اظهار الشجاعة عنه . وهذا ممكن . فان الشجاع الذي تدهمه الحرب ، وكانت طبيعة المسارعة الى القتال يبدأ بالقتال لطبيعته . وقد لا يستحضر أحد الامرين ، أعني أنه لغير الله تعالى ، أو لإعلاء كلمة الله تعالى .

ويوضح الفرق بينهما أيضا أن المعنى الثاني لا ينافيه وجود قصد ، فانه يقال : قاتل لاعلاء كلمة الله تعالى ، لأنه شجاع ، وقاتل للرياء ، لأنه شجاع . فان الجبن مناف للقتال ، مع كل قصد يفرض . وأما المعنى الثالث فانه ينافيه القصد لأنه أوجد فيه القتال للشجاعة بقيد التجرد عن غيرها . ومفهوم الحديث يقتضى أنه في سبيل الله تعالى اذا قاتل لتكون كلمة الله هي العليا ، وليس في سبيل الله اذا لم يقاتل لذلك .

فعلى الوجه الاول تكون فائدته بيان أن القتال لهذه الاغراض مانع وعلى الوجه الآخر تكون فائدته أن القتال لأجل اعلاء كلمة الله تعالى الى شرط وقصد بينا الفرق بين المعنيين . وقد ذكرنا أن مفهوم الحديث الاشتراط ، لكن اذا قلنا بذلك فلا ينبغي أن نضيق فيه بحيث نشترط مقارنته لساعة شروعه في القتال ، بل يكون الأمر أوسع من هذا . ويكتفى بالقصد العام لتوجهه الى القتال « وقصده بالخروج اليه لإعلاء كلمة الله تعالى . ويشهد لهذا الحديث الصحيح في أنه « يكتب للمجاهد استئذان فرسه وشربها في النهر » من غير قصد لذلك ، لما كان القصد الأول الى الجهاد واقعاً « لم يشترط أن يكون ذلك في الجزينات » ولا يبعد أن يكون بينهما فرق ، إلا أن الأقرب عندنا ما ذكرناه من أنه لا يشترط اقتران القصد بأول الفعل المخصوص ، بعد أن يكون القصد صحيحاً في الجهاد لإعلاء كلمة الله تعالى دفعاً للحرَج والمشقة . فان حالة الفرع حالة دهش وقد تأتي على غفلة . فالزام حضور الخواطر في ذلك الوقت حرَج ومشقة .

ثم ان الحديث يدل على أن المجاهد في سبيل الله مؤمن ، قاتل لتكون كلمة الله هي العليا . والمجاهد لطلب لثواب الله تعالى والنعيم المقيم مجاهد في سبيل الله ، ويشهد له فعل الصحابي وقد سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « قوموا الى جنة عرضها السموات والأرض » فألقى التمرات التي كن في يده ، وقاتل حتى قتل . وظاهر هذا أنه قاتل لثواب الجنة ، والشريعة كلها طافحه بأن الأعمال لأجل الجنة أعمال صحيحة . غير معلومة . لأن الله تعالى ذكر صفة الجنة وما أعد فيها للعاملين ترغيباً للناس في العمل ، ومحال أن يرغبهم للعمل للثواب ، ويكون ذلك معلوماً مدخولاً ، اللهم إلا أن يدعى أن غير هذا المقام أعلى منه فهذا قد يتسامح فيه . وأما أن يكون علة في العمل فلا .

فاذا ثبت هذا وأن المقاتل لثواب الله وللجنة مقاتل في سبيل الله تعالى فلو اوجب أن يقال أحد الأمرين : إما أن يضاف الى هذا المقصود - أغنى القتال لإعلاء كلمة الله تعالى - ما هو مثله ، أو ما يلزمه ، كالقتال لثواب الله تعالى . وإما أن يقال : إن المقصود بالكلام وسياقه بيان أن هذه المقاصد منافية للقتال في سبيل الله ، فان السؤال انما وقع عن القتال لهذه المقاصد ، وطلب بيان انها في سبيل الله أم لا ؟ فخرج الجواب عن قصد السؤال ، بعد بيان منافية هذه المقاصد للجهاد في سبيل الله هو بيان ان هذا القتال لإعلاء كلمة الله تعالى هو قتال في سبيل الله ، لا على ان « سبيل الله » للحصر ، وان لا يكون غيره في سبيل الله مما لا يتنافى بالإخلاص . كالقتال لطلب الثواب . والله اعلم .

واما القتال حمية : فالحمية من فعل القلوب . فلا يقتضي ذلك الا ان يكون مقصود الفاعل اما مطلقاً ، وإما في مراد الحديث ودلالة السياق . وحينئذ يكون فادحاً في القتال في سبيل الله تعالى ، إما لانصرافه الى هذا الغرض وخروجه عن القتال لإعلاء كلمة الله ، وإما لمشاركته المشاركة القادحة في الإخلاص . ومعلوم ان المراد بالحمية الحمية لغير دين الله . وبهذا يظهر لك ضعف الظاهرية في مواضع

كثيرة . ويتبين ان الكلام يستدل على المراد منه بقرائنه وسياقه ، ودلالة الدليل الخارج على المراد منه وغير ذلك .

فإن قلت : فإذا حملت قوله « قاتل للشجاعة » اي لإظهار الشجاعة ، فما الفائدة بعد ذلك في قولهم « يقاتل رياء » ؟

قلت : يحتمل ان يراد بالرياء إظهار قصده للرجبة في ثواب الله تعالى ، والمسارة للقربات ، وبذل النفس في مرضاة الله تعالى . والمقاتل لإظهار الشجاعة مقاتل لغرض دنيوي . وهو تحصيل المحمدة والثناء من الناس عليه بالشجاعة . والمقصدان مختلفان . الا ترى ان العرب في جاهليتها كانت تقاتل للحمية « وإظهار الشجاعة ولم يكن لها قصد في المراعاة بإظهار الرغبة في ثواب الله تعالى والدار الآخرة ؟ فافترق القصدان .

وكذلك ايضاً القتال للحمية مخالف للقتال شجاعة والقتال للرياء لان الاول : يقاتل لطلب المحمدة بخلق الشجاعة وصفتها ، وانها قائمة بالمقاتل وسجيئة له . والقتال للحمية قد لا يكون كذلك . وقد يقاتل الجبان حمية لقومه ، او لحرمة « مكروه اخاك لا بطل » والله اعلم .

تم الكتاب  
والحمد لله أولاً وآخراً

## الفهرس

الموضوع	الصحيفة
المقدمة	٥
ترجمة مؤلف عمدة الأحكام وشارحها	٧-٦

## الباب الاول

### الطهارة

الحديث الاول : « انما الأعمال بالنيات .... الخ » .	١١-٨
الحديث الثاني : « ويل للأعقاب من النار .... الخ » .	١٢-١١
الحديث الثالث : « عن حمران .. أنه رأى عثمان دعا بوضوء ... الخ » .	١٩-١٢

### باب الاستطابة

« مر النبي صلى الله عليه وسلم بقبرين ... الخ » .	٢١-١٩
--------------------------------------------------	-------

### باب المسح على الخفين

الحديث الأول : « عن المغيرة بن شعبه رضى الله عنه قال : « كنت مع النبي صلى الله عليه وسلم في سفر ... الخ » .	٢١
الحديث الثاني : عن حذيفة بن اليمان رضى الله عنهما قال « كنت مع النبي صلى الله عليه وسلم فبال وتوضأ ... الخ » .	٢٣-٢٢

### باب الجنابة

الحديث الأول : عن أبي هريرة رضى الله عنه « أن النبي صلى الله عليه وسلم لقيه في بعض طرق المدينة وهو جنب ... الخ » .	٢٥-٢٣
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-------



الموضوع	الصفحة
الحديث الثاني : عن عائشة رضى الله عنها قالت « كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا أغتسل من الجنابة ... الخ » .	٢٥-٢٩

#### باب التيمم

الحديث الأول : عن عمار بن ياسر رضى الله عنهما قال : « بعثني النبي صلى الله عليه وسلم في حاجة فأجنبته فلم أجد الماء فتمرغت بالصعيد ... الخ » .	٢٩-٣١
الحديث الثاني : عن جابر بن عبد الله رضى الله عنهما « أن النبي صلى الله عليه وسلم قال « أعطيت خمساً.. الخ »	٣١-٣٦

### الباب الخامس

#### الصلاة

#### الفصل الاول

#### المواقيت

عن جابر بن عبد الله رضى الله عنهما قال « كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي الظهر بالهاجرة ... الخ » :	٣٩-٤١
----------------------------------------------------------------------------------------------------------	-------

#### الفصل الثاني

#### فضل الجماعة ووجوبها

الحديث الأول : عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم « صلاة الرجل في الجماعة ... الخ » .	٤٢-٤٣
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-------

الموضوع	الصفحة
الفصل الثالث	
الأذان	
الحديث الأول : عن أنس بن مالك رضى الله عنه قال « أمر بلال أن يشفع الأذان ... الخ » .	٤٨-٤٩
الحديث الثاني : عن أبي جحيفة وهب بن عبد الله السوائي قال « أتيت النبي صلى الله وسلم ... فتوضأ وأذن بلال ... الخ » .	٤٩-٥١
الفصل الرابع	
الصفوف	
الحديث الأول : عن أبي هريرة رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال « انما جعل الإمام ليؤتم به ... الخ » .	٥٢
الحديث الثاني : وما في معناه من حديث عائشة رضى الله عنها قالت « صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم في بيته وهو شاك ... انما جعل الإمام ليؤتم به... الخ »	٥٢-٥٤
الفصل الخامس	
صفة صلاة النبي صلى الله عليه وسلم	
الحديث الأول : عن أبي هريرة رضى الله عنه قال « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ كبر في الصلاة ... الخ » .	٥٥-٥٦
الحديث الثاني : عن عائشة رضى الله عنها قالت « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يستفتح الصلاة بالتكبير .. الخ » .	٥٦-٦٢

الموضوع	الصفحة
الحديث الثالث : عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما « ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يرفع يديه حذو منكبيه إذا أفتتح الصلاة ... الخ » .	٦٤-٦٢
الحديث الرابع : عن ابن عباس رضى الله عنهما قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « أمرت أن أسجد على سبعة أعظم ... الخ » .	٦٧-٦٤
الحديث الخامس : عن أبي هريرة رضى الله عنه قال « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا قام الى الصلاة يكبر حين يقوم ... الخ » .	٦٨-٦٧
الحديث السادس : عن مطرف بن عبد الله قال « صابت أنا وعمران بن حصين خلف علي بن أبي طالب فكان إذا سجد كبر.... صلى بنا صلاة مع محمد صلى الله عليه وسلم » .	٦٩-٦٨
الحديث السابع : عن البراء بن عازب رضى الله عنهما قال « رمقت الصلاة مع محمد صلى الله عليه وسلم فوجدت قيامه فركعته .... الخ » .	٧٢-٦٩

#### الفصل السادس

#### وجوب الطمأنينة في الركوع والسجود

عن أبي هريرة رضى الله عنه « أن النبي صلى الله عليه وسلم دخل المسجد فدخل رجل فصلى .... فقال أرجع فصل فإنك لم تصل ... الخ » .	٨٠-٧٣
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-------

#### الفصل السابع

#### القراءة في الصلاة

الحديث الأول : « لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب » .	٨٢-٨١
--------------------------------------------------------	-------

الحديث الثاني : عن أبي قتادة الأنصاري رضى الله عنه قال « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقرأ في الركعتين الأوليين ... الخ » .

### الفصل الثامن

#### سجود السهو

الحديث الأول : عن محمد بن سيرين عن أبي هريرة قال « صل بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم إحدى صلاتي العشي .... فضلى بنا ركعتين ثم سلم... الخ » .  
 الحديث الثاني : عن عبد الله بن بختمة .... أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى بهم الظهر فقام في الركعتين الأوليين ولم يجلس ... الخ » .

### الفصل التاسع

#### المرور بين يدي المصلي

الحديث الاول « لو يعلم المار بين يدي المصلي ماذا عليه ... الخ » .  
 الحديث الثاني : عن أبي سعيد الخدري رضى الله عنه قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « اذا صلى أحدكم ... فأراد أحد أن يجتاز بين يديه فليدفعه ... الخ » .

### الفصل العاشر

#### تحية المسجد

« إذا دخل أحدكم المسجد فلا يجلس حتى يصلي ... الخ »

الفصل الجادي عشر  
التشهد

عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه قال : علمني ١٠٣=١٠٦

رسول الله صلى الله عليه وسلم التشهد ... الخ »

الفصل الثاني عشر

الجمع بين الصلاتين في السفر

« كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يجمع في ١٠٧-١٠٩

السفر ... الخ » .

الفصل الثالث عشر

قصر الصلاة في السفر

عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما قال « صحبت رسول ١١٠-١١١

الله صلى الله عليه وسلم فكان لا يزيد في السفر على

ركعتين ... الخ » .

الباب السادس

في صلاة الجنائز

الحديث الأول : « ان النبي صلى الله عليه وسلم ١١٥

صلى على قبر ... الخ » .

الباب السابع

الفصل الأول

الزكاة

الحديث الأول : عن عبد الله بن عباس رضى الله ١١٩-١٢٢

عنهما قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لمعاذ

بن جبل حين بعثه الى اليمن « إنك ستأتي قوماً ...  
فأخبرهم ان الله فرض عليهم صدقة تؤخذ من  
أغنيائهم ... الخ » .

الحديث الثاني « العجاء جبار والبشر جبار ... الخ » .

١٢٢-١٢٣

### الفصل الثاني

#### صدقة الفطر

« فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم صدقة  
الفطر ... الخ » .

١٢٤-١٢٥

## الباب الثامن

### الفصل الأول

#### الصيام

الحديث الأول : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم  
لا تتقدموا رمضان بصوم يوم أو يومين ... الخ :

١٢٩-١٣١

### الفصل الثاني

#### الصوم في السفر

الحديث الأول : « ان حمزة بن عمرو الأسلمي قال  
للنبي صلى الله عليه وسلم : أأصوم في السفر ؟ ... الخ »  
الحديث الثاني « كنا نساfer مع النبي صلى الله عليه  
وسلم ... الخ » .

١٣٢

## الباب التاسع

### ما يلبسه المحرم من الثياب

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لا يحل لامرأة  
تؤمن بالله ... أن تسافر ... الخ »

١٣٥-١٣٧

## الباب العاشر

### حرمة مكة

١٤٢-١٤١ عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم فتح مكة ... إن هذا البلد حرمه الله ... الخ .

## الباب الحادي عشر

### الفصل الأول

ما ينهى عنه من البيوع

١٥٥-١٤٥ الحديث الأول « لا تلتقوا الركبان ولا يبيع بعضكم على بيع بعض ... الخ » .  
 ١٥٦-١٥٥ الحديث الثاني : ان رسول الله صلى الله عليه وسلم « نهى عن بيع التمر ... الخ »  
 ١٥٦ الحديث الثالث « نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن المخاربة والمحاولة ... الخ »  
 ١٥٦ الحديث الرابع : عن أبي مسعود الأنصاري رضي الله عنه « ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن ثمن الكلب ... الخ »

### الفصل الثاني

بيع العرايا وغير ذلك

١٥٨-١٥٧ الحديث الأول : « ان رسول الله صلى الله عليه وسلم رخص لصاحب العرية ... الخ »

١٥٩-١٥٨ الحديث الثاني « ان الله ورسوله حرم بيع الخمر  
والميتة ... الخ »

## الباب الثاني عشر

الرهن وغيره

١٦٦-١٦٣ الحديث الأول « من أدرك ماله عند رجل ... الخ .  
١٦٨-١٦٦ الحديث الثاني « أصاب عمر أرضا بنخير ... الخ .

## الباب الثالث عشر

اللقطـة

١٧٢-١٧١ عن زيد بن خالد الجهني (رض) قال : « سئل  
رسول الله صلى الله عليه وسلم عن لقطة الذهب أو  
الورق ... الخ .

## الباب الرابع عشر

الوصايا

١٧٥ الحديث الأول : « ما حق امريء مسلم له شيء يوصي  
فيه ... الخ » .

١٧٨-١٧٥ الحديث الثاني : عن سعد بن أبي وقاص رضي الله  
عنه قال « جاءني رسول الله صلى الله عليه وسلم  
يعودني .... فقلت يا رسول الله قد بلغ بي الوجع  
ما ترى وأنا ذومال ... أفأتصدق بثلاثي مالي ؟ .. الخ »

## الباب الخامس عشر

الفرائض

١٨١ عن اسامة بن زيد رضي الله عنها قال : قلت  
« يا رسول الله ..... ثم قال لا يرث الكافر المسلم ... الخ »



## الباب السادس عشر

## النكاح

- الحديث الأول : عن علي بن أبي طالب رضى الله عنه :  
 ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن نكاح المتعة... الخ»  
 الحديث الثاني « لا تنكح الأيم حتى تستأمر ... الخ » .

١٨٥

١٨٧-١٨٥

## الباب السابع عشر

## الرضاع

- الحديث الأول : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم  
 في بنت حمزة « لا تحل لي يحرم من الرضاع :.. الخ » :  
 الحديث الثاني « خرج رسول الله صلى الله عليه  
 وسلم .. فتبعته ابنة حمزة تنادي باعم فتناولها  
 علي .... الخ » .

١٩٢-١٩١

١٩٣-١٩٢

## كتاب القصاص

- الحديث الأول « لا يحل دم امرئ مسلم ... الخ » :  
 الحديث الثاني : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم  
 « كان فيمن كان قبلكم رجل به جرح فجزع ... الخ »

١٩٥-١٩٣

١٩٦-١٩٥

## الباب الثامن عشر

## الحدود

- عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود ....  
 « ان رجلاً من الأعراب أتى رسول الله صلى الله عليه  
 وسلم فقال : يا رسول الله أنشدك الله إلا قضيت بيننا  
 بكتاب الله .... إن ابني كان عسيفاً على هذا فزني  
 بإمرأته ... الخ » .

٢٠٠-١٩٩

## الباب التاسع عشر

الأيمان والنذور

- الحديث الأول : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم  
يا عبد الرحمن بن سمرة لا تسأل الإمارة ... الخ . ٢٠٣-٢٠٤
- الحديث الثاني : إن الله ينهاكم أن تحلفوا بآبائكم . ٢٠٤-٢٠٩

## الباب العشرون

القضاء

- عن عائشة رضي الله عنها قالت : قال رسول الله  
صلى الله عليه وسلم «من أحدث في أمرنا هذا ... الخ» ٢١٣

## الباب الحادي والعشرون

الأطعمة

- « ان الحلال بين والحرام بين ... الخ » . ٢١٧-٢١٨

## الباب الثاني والعشرون

الآشربة

- الحديث الأول : ان رسول الله صلى الله عليه وسلم  
« سئل عن البتع ... الخ » . ٢٢١

الحديث الثاني « بلغ عمر ان فلانا باع خمرأ ... الخ » .

## الباب الثالث والعشرون

اللباس

- « أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بسبع  
ونهانا عن سبع ... الخ » . ٢٢٥-٢٢٧

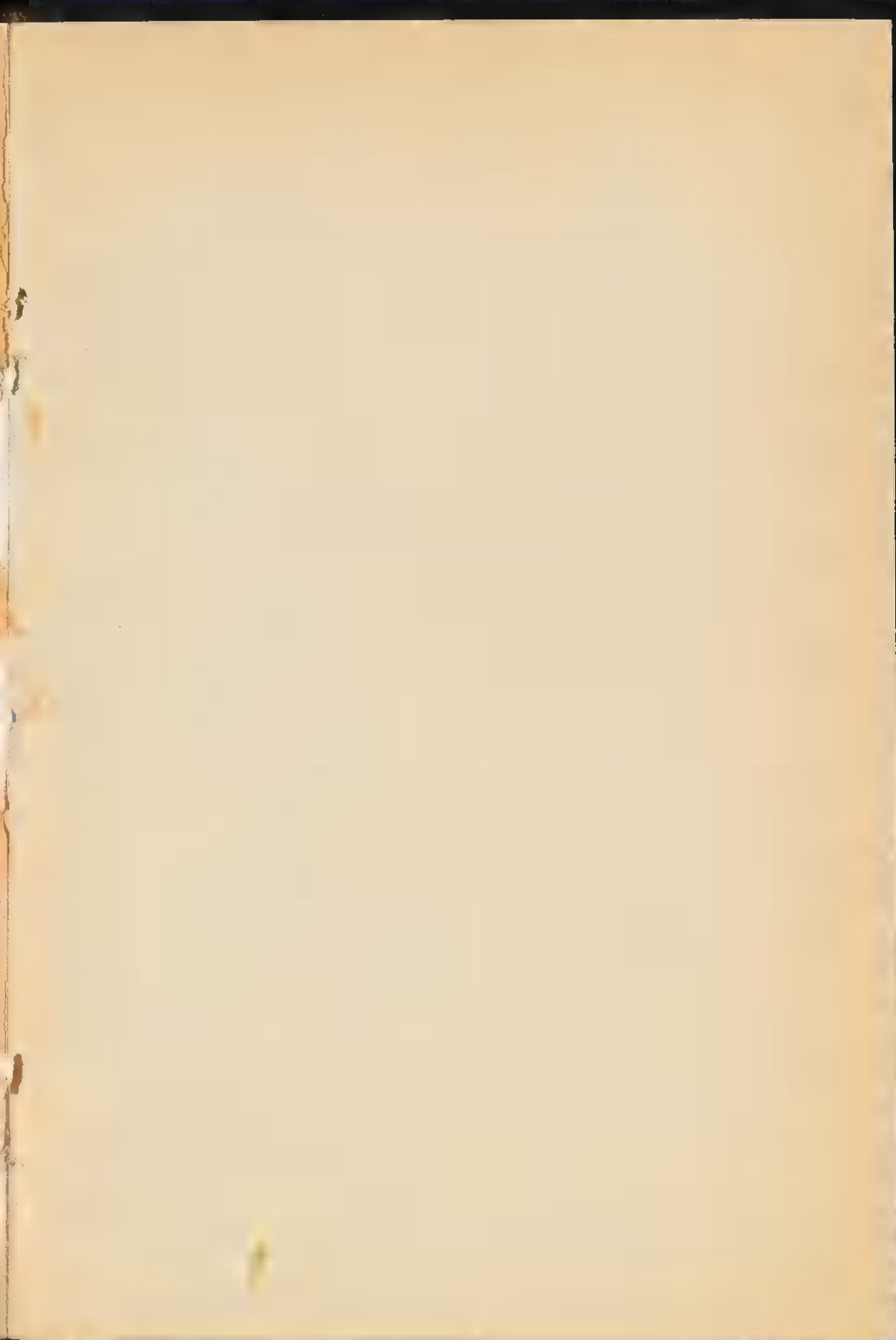
## الباب الرابع والعشرون

## الجهاد

- الحديث الأول : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم  
في بعض أيامه التي لقي فيها العدو ... قام فيهم فقال  
أيها الناس لا نتمنوا لقاء العدو ... الخ » . ٢٣١-٢٣٢
- الحديث الثاني : « انتدب الله ... لمن خرج في سبيله  
لا يخرج له إلا جهاد في سبيلي ... الخ » . ٢٣٢
- الحديث الثالث : « مثل المجاهد في سبيل الله ... الخ » ٢٣٢-٢٣٥
- الحديث الرابع « سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم  
عن الرجل يقاتل شجاعة ويقاتل حمية ... الخ » . ٢٣٥-٢٣٨
- الفهرست ٢٣٩

8  
7

6  
5





## هذا الكتاب ...

السنة النبوية الشريفة هي المصدر الثاني في الشريعة الإسلامية لمعرفة أحكام الإسلام ، وهي بمنزلة كتاب الله تعالى في وجوب العمل بها والتقيّد بأحكامها وكل ما تخلف فيه مع القرآن أنها وحي الهي في المعنى دون اللفظ . أما القرآن فهو وحي الهي بمعناه وألفاظه . من أجل هذا فقد قررت كلية الدراسات الإسلامية تدريس مادة أحاديث الأحكام ضمن ما يدرس فيها بالاضافة الى تقرير مادة مصطلح الحديث ، وقد رأت الكلية تهيأة كتاب في أحاديث الاحكام لطلبتها من كتب العلماء القدامى المشهود لهم بالعلم والورع والفقه فوقع الاختيار على كتاب احكام الاحكام شرح عمدة الأحكام للعلامة ابن دقيق العيد وهو كتاب مشهور في هذا الباب وقد تنقاه العلماء بالقبول . وحيث أن شرح ابن دقيق لا تستوعبه ساعات الدراسة المقررة لمادة أحكام الحديث ، فقد رأت الكلية انتقاء جملة صالحة منه اشتملت على كثير من الاحاديث وشرحها في مختلف أبواب الفقه . وسمته « المتقى من احكام الاحكام شرح عمدة الاحكام » وهي تهدف من وراء ذلك تسهيل دراسة فقه الحديث على طلبتها بتهيأة هذا المتقى ووضع بين أيديهم وإيجاد الصلة بينهم وبين نفسه الحديث عن طريق دراسة الكتب المعتمدة المؤلفة فيه .





[illegible]

Demco 38-297



3 1142 02748 4677



NYU - BOBST



31142 02748 4677

BP174 .J19

al-Munaja min ilkam al-ahkam,